





Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1835.
Achter Jahrgang.
Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1835 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.

Inhalt des Jahrgangs 1835.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Seite

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Viertes Heft.



Abhandlungen.

1.

Ueber die Erhöhung des Menschensohnes.
Joh. 3, 14. 15.

Ein exegetisch-dogmatischer Versuch

von

Bernhard Jacobi,
Oberpfarrer und Schulinspektor zu Petershagen bei Minden.

Die in der Ueberschrift bezeichnete Stelle aus dem Gespräche des Erlösers mit Nikodemus verdient es, von dem jetzigen Standpuncte der theologischen Wissenschaft aus einmal wieder in näheren Betracht gezogen zu werden. Vor 22 Jahren erschien Menken's Abhandlung über die eherne Schlange a); und aus Veranlassung derselben vor 12 Jahren Kern's ebenso überschriebener Aufsatz in Bengel's Archiv. b) Beide Männer, in entschiedener Opposition gegen den damaligen Gemeingeist der deutschen Theo-

a) Ueber die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi. Von Gottfried Menken. Frankfurt a. M. 1812. — Zweite vermehrte Auflage. Bremen 1829.

b) Ueber die eherne Schlange 4 Mos. 21, 4—9 von G. C. Kern. In Bengel's Archiv, Band 5. (Neues Archiv, Band 1), Stück 1. 2. 3. Tübingen 1822.

logie, aber ausgehend von eigenthümlichen historischen und dogmatischen Voraussetzungen, vermochten nicht auf eine befriedigende Weise die Schwierigkeiten zu lösen, denen die Auslegung des kurzen und dunkeln Ausspruches Christi unterliegt. Die neuesten Ausleger des Evangeliums Johannis, Lücke, Tholuck, Olshausen, haben von diesen Monographieen kaum vorübergehend Notiz genommen. Um ganz auf das Reine zu kommen, ist ein längeres Verweilen bei der Stelle nöthig, als der fortlaufende Commentar gestattet. Es handelt sich noch um eine genaue Würdigung des exegetischen und dogmatischen Gehaltes derselben, auf dem Grunde anerkannt haltbarer hermeneutischer Principien, und in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen jener gesunden, schriftgläubigen Theologie, die in den letzten beiden Decennien angefangen hat sich unter uns geltend zu machen. Indem ich die Bekanntschaft mit der Abhandlung Menken's voraussetze, will ich es versuchen, ohne auf eine eigentliche Widerlegung derselben mich einzulassen, der in ihr ausgesprochenen Ansicht von unserer Stelle eine andere entgegenzusetzen, die sich unabhängig von den menken'schen Forschungen in mir gebildet hat. Ich gehe aber dabei nicht wie Menken von einer Betrachtung der alttestamentlichen Erzählung aus, auf welche Jesus sich hier bezieht, so daß aus ihr das neutestamentliche Wort sein volles Licht empfinge; sondern ich blicke aus der neutestamentlichen Umgebung, in welcher der Ausspruch mir entgegentritt, nur zurück auf jenen alttestamentlichen Typus, und lasse denselben von hier aus sein volles Licht empfangen. Diese Grundverschiedenheit in der Behandlung der gemeinschaftlichen Aufgabe habe ich schon durch die anders gewählte Ueberschrift andeuten wollen.

Der Zusammenhang von Joh. 3, 14. 15 mit dem Vorhergehenden lenkt die Aufmerksamkeit zunächst auf das πιστεύειν hin. Das Wunder der Wiedergeburt, wovon Jesus V. 3 — 8 geredet hatte, sollte von Nikodemus im

Glauben erfaßt, **geglaubt** werden. V. 9 thut er aber die gewöhnliche Frage des Unglaubens: Wie kann das geschehen? wie ist das möglich? — Jesus antwortet (V. 11—13): Obwohl meine Rede (*λαλοῦμεν*), mein Zeugniß (*μαρτυροῦμεν*) auf dem unmittelbarsten Wissen (*ὃ οἴδαμεν*) und Schauen (*ὃ ἑωράκαμεν*) beruht, ich als der unmittelbarste Zeuge auch der glaubwürdigste Verkündiger dieser Dinge bin, so glaubst du mir doch nicht [a]), selbst in diesen *ἐπιγείοις*, in Dingen, die der Mensch doch an sich selbst erfahren kann und erfahren soll; — wie viel weniger wirst du in den tiefsten Geheimnissen des Himmels selbst, wenn ich von dem göttlichen Rathschlusse der Erlösung *selbst*, welcher der Wiedergeburt zum Grunde liegt und die Wiedergeburt möglich macht, rede, mir glauben? Und doch kann ich allein, des Menschen Sohn, um diese *ἐπουράνια* wissen, da ich allein (denn kein anderer ist in den Himmel hinaufgestiegen und hat Gott gesehen, vgl. Joh. 1, 18) im Himmel **heimisch** bin (*ὤν*) und vom Himmel **herabkomme** (*καταβάς*). Der Glaube wird aber — in dir *und andern* — erst dann entstehen, wenn meine *ὕψωσις* **wird** eingetreten seyn; meine *ὕψωσις* ist die Bedingung **eures** Glaubens, gleichsam die factische Mittheilung jener *ἐπουράνια*, welche du jetzt noch nicht glauben kannst [b]).

Gleichwie nun Jesus zu dem Nikodemus, der doch noch in einem anderen Sinne, als Paulus es 1 Kor. 13,

---

a) Das *πιστεῦσαι* ist ein *λαβεῖν τὴν μαρτυρίαν*. Vgl. 1. 5, 9. 10, wo *λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν* und *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν* abwechselnd steht mit *πιστεύειν*. Vgl. auch Joh. 3, 33 mit V. 36.

b) Man vergleiche vorläufig schon Joh. 12, 23. 24, wo der *πολὺς καρπός* eben die Menge der Gläubigwerdenden bezeichnet, das *ὑψωθῆναι* unserer Stelle aber in die beiden Begriffe *δοξασθῆναι* und *ἀποθανεῖν* aufgelöset erscheint, im Verfolge der Rede aber (V. 32 sqq.) ganz ebenso wie hier hervortritt. Aehnlich Luk. 12, 49. 50, wo das Entbrennen des Feuers, das er auf Erden anzünden wolle, abhängig gemacht wird von dem *βάπτισμα* des Todes.

9 — 12 von sich und allen Christen behauptet, **nur** *ἐκ μέρους* erkannte, und nur einer Belehrung *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* fähig war a), in dieser ganzen nächtlichen **Unterredung** gleichsam „in Zungen" redete, so deutet er ihm auch diejenige Begebenheit, welche im Nikodemus und in anderen, die jetzt das Zeugniß Jesu noch nicht annahmen, den Glauben an ihn zur Entscheidung bringen würde, durch den an sich dunkeln Ausdruck *ὕψωσις* an, und verweiset, ohne denselben zu erläutern, den *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων*, den *διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*, auf eine ihm bekannte alttestamentliche Geschichte, daß sie ihm Licht gebe über das, was dem Messias bevorstehe, und ihn vorbereite auf einen ihm so ganz unerwarteten, seinen Begriffen so ganz widerstrebenden Ausgang.

Es kommt vor allem darauf an, nicht was **wir**, denen die ganze Entwickelung der Sache in der Geschichte Jesu und seiner Kirche vor Augen liegt, mit unseren abgeschlossenen dogmatischen Ueberzeugungen uns denken würden, wenn wir ein solches Wort des Erlösers hineinzureihen hätten in alles übrige uns schon Bekannte, sondern was Nikodemus, der jüdische Schriftgelehrte zur Zeit Jesu, mit seiner V. 2 ausgesprochenen Ansicht von der Person Jesu, sich dabei denken mußte. Daß Moses, als die Israeliten in der Wüste von giftigen oder feurigen Schlangen gebissen wurden, auf Gottes Befehl eine eherne Schlange aufrichtete, deren gläubiges Anschauen dem Gifte seine Kraft nahm und die Gebissenen heilte, ihnen das entschwindende Leben zurückgab, war ihm eine bekannte Thatsache. Daß Jesus eine solche Thatsache zum Bilde oder Vorbilde einer späteren in die *οἰκονομία* Gottes gehörenden Begebenheit zu einem *τύπος τοῦ μέλλοντος* (Röm. 5, 14) machte, konnte ihm nicht auffallen, dergleichen Deutungen alttestamentlicher Geschichten waren ja unter den

a) Vgl. auch die Aeußerung Jesu Luk. 8, 10.

damaligen Schriftgelehrten sehr gewöhnlich, wie denn auch Paulus in ähnlicher Weise die alte Geschichte des Volkes auf das freieste behandelt und deutet. Vgl. 1 Kor. 10, 1 sqq. Gal. 4, 21 sqq. — Die Beziehungen nun, die für Nikodemus am klarsten hervortreten mußten, lagen offenbar in den Worten V. 15; oder vielmehr es dienten ihm diese Worte zur Auslegung des an sich noch ganz dunkeln Ausspruches V. 14. Der Glaube der Israeliten wehrte damals der ἀπώλεια und gab ihnen die ζωή; jetzt sollte der Glaube einer anderen ἀπώλεια [a]) vorbeugen und eine andere ζωή, die ζωὴ αἰώνιος, bewirken. Dasjenige, woran der Glaube sich heften sollte, war hier wie dort etwas von Gott Veranstaltetes; es heißt zwar V. 14 καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν; allein Nikodemus wußte ja, daß Moses es auf ausdrücklichen göttlichen Befehl gethan hatte (Num. 21, 8). Aehnlich ist in dem zweiten Gliede von V. 14 der Befehl, die Veranstaltung Gottes bei der ὕψωσις des Menschensohnes unter dem δεῖ verhüllt. Das Dunkele, Geheimnißvolle, zugleich aber Neue, Neues Offenbarende lag für Nikodemus in dem ὑψωθῆναι, und es fragt sich also zunächst, wie er diesen Ausdruck im Zusammenhange seiner messianischen Vorstellungen und in Beziehung auf jene alttestamentliche Geschichte verstehen mußte.

Stand ihm nun gewiß gleich die ganze kurze Erzählung von jener Begebenheit wie in einem Bilde vor der Seele, so müssen wir zuvörderst auf Num. 21 selbst zurückgehen. — Bekanntlich ist dort ein Ausdruck, der dem ὑψωθῆναι entspräche, nicht; sondern das einfache שׂים sowohl V. 8 als V. 9 (wofür die Septuaginta einmal θές, das andere Mal ἔστησεν haben), aber in Verbindung mit עַל־נֵס.

a) Ἀπώλεια der σωτηρία entgegengesetzt Phil. 1, 28. οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, Phil. 3, 18. 19.

Die neuere Lexikographie und Auslegung hat entschieden, daß נֵס hier eine Stange sey, auf oder an welcher Moses die eherne Schlange befestigt habe a). Bedenken wir, daß נֵס dasjenige Wort ist, welches in den Propheten und Psalmen, namentlich bei Jesaias an vielen Stellen (z. B. 5, 26. 11, 12. 18, 3. 62, 10) für Panier gebraucht wird, d. h. für eine Fahne, die beim Aufgebote zum Kriege und bei ähnlichen Veranlassungen als Sammlungszeichen auf hohen Bergen aufgestellt wurde, so mag zugegeben werden, daß die Israeliten zur Zeit Jesu b) sich unter dem נֵס, an welchem Moses die Schlange befestigte, das Panier des Heeres dachten, welches vielleicht in der Mitte des Lagers, in der Nähe der Stiftshütte, als Vereinigungszeichen für ganz Israel aufgerichtet war. Mit Menken aber noch weiter zu gehen und anzunehmen, dieses Panier sey eigentlich als Panier des unsichtbar führenden Engels Jehovah, ja als Panier des Gesalbten, als Messias-Panier schon von den Israeliten in der Wüste angesehen worden, und dann auf diese Annahme die Auslegung unserer Stelle zu gründen; ist eine exegetische und historische Willkür, die sich nicht rechtfertigen läßt. Wohl aber mögen wir vermuthen, daß Nikodemus, wenn er sich auch die eherne Schlange an eine Stange oder ein ähnliches Panier erhöhet dachte, entweder durch das Wort נֵס selbst, welches Num. 26, 10 für sittliches Zeichen, Warnungszeichen steht c), ähnlich dem אות Num. 16, 38, oder durch die Uebersetzung der Septua-

a) So J. D. Michaelis, Rosenmüller, Gesenius, de Wette, v. Meyer, auch Knapp, der es mit pertica übersetzt (in der Commentatio in colloq. Chr. c. Nicod., script. var. arg. ed. sec. p. 183 sqq.)

b) Ich gehe absichtlich nicht weiter zurück; denn wie die Sache sich damals wirklich verhalten habe, läßt sich aus der kurzen Relation Num. 21 doch in der That nicht schließen.

c) Korah und seine Rotte wurden von der Erde verschlungen, וַיִּהְיוּ לְנֵס καὶ ἐγενήθησαν ἐν σημείῳ.

ginta, θὲς ἐπὶ σημείου, ἔστησεν ἐπὶ σημείου, [a]) darauf geleitet wurde, die Erhöhung der Schlange oder die erhöhte Schlange selbst als ein Zeichen, ein signum significans anzusehen, nämlich als ein Zeichen der Huld und Macht Gottes zur Erweckung des Glaubens und zur Rettung der Verlorenen; — eine Annahme, die auch in der frühesten biblischen Auslegung jener Geschichte, B. d. Weish. 16, 6, Unterstützung findet, wo es heißt, die Israeliten hätten an der aufgerichteten Schlange ein σύμβολον σωτηρίας gehabt.

Wenn nun Jesus von der Anheftung der ehernen Schlange an das נֵס sich des Ausdruckes ὑψωθῆναι bedient, so konnte Nikodemus im ersten Augenblicke, und ehe Jesus diesen nämlichen Ausdruck unmittelbar darauf von demjenigen, was ihm selbst bevorstehe, wiederholt, dieß ὑψωθῆναι nur darauf beziehen, daß die Schlange durch die Erhöhung für das ganze Volk war sichtbar gemacht worden. Die Heilung der Gebissenen beruhete zwar einerseits in der Kraft und Veranstaltung Gottes [b]), andrerseits aber auch in dem Glauben und Gehorsam der Hinschauenden. Sollten aber Alle hinsehen können, so mußte die Schlange erhöhet und dadurch den Blicken Aller zugänglich gemacht werden. Und wenn Jesus nun gleich darauf, und so daß das ausdrücklich wiederholte ὑψωθῆναι offenbar die Spitze der Vergleichung ist, sagt: des Menschen Sohn müsse erhöhet werden wie dort die Schlange, so lag dem Nikodemus gewiß am nächsten die Vorstellung, der Messias müsse als solcher, als Rettungszeichen, sichtbar gemacht, den Augen Aller vorgestellt, der Kunde Aller nahe gebracht werden; und da es hier auf ein leib-

a) Die Vulgata hat geradezu pro signo, sowie Luther: zum Zeichen.

b) Sap. 16, 7. ὁ γὰρ ἐπιστραφεὶς οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο, ἀλλὰ διά σε, τὸν πάντων σωτῆρα.

liches Sehen nicht ankam, es müsse eine Begebenheit eintreten, durch welche der Messias für das Auge des Glaubens eben so erkennbar gemacht, durch welche er dem Glauben eben so nahe gerückt würde, wie es die Schlange dort wurde durch ihre Aufrichtung an das Panier Israels. Denken wir nun daran, daß bei jenen Israeliten das Ansehen der ehernen Schlange mit dem Glauben zusammenfiel, und wiederum dieß gläubige Ansehen mit dem Geheiltwerden, also mit der Erfahrung der wunderbaren Hülfe Gottes und mit der Rechtfertigung des verordneten Heilmittels und der ganzen Veranstaltung, so mußte dem Nikodemus jene Begebenheit, durch welche der Messias dem ganze Volke gleichsam werde vorgestellt, für den allgemeinen Anblick werde erhöhet werden, zusammenfallen mit der Vorstellung von einer außerordentlichen göttlichen Beglaubigung und Verherrlichung des Messias, — eine Vorstellung, die ihm gewiß sehr geläufig war, da seine Zeit sich das Hervortreten des Messias immer unter solchen Bildern dachte. Daran mußte ihn unwillkürlich auch der gewählte Ausdruck ὑψωθῆναι erinnern, der im biblischen Hellenismus alten und neuen Testaments so unzählige Male von dem Hochgestellt- oder Verherrlicht-werden des Messias [a]), oder von ähnlicher Verherrlichung vorkommt [b]), und das um so mehr, wenn noch etwas in ihm nachklang von dem ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν und εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ V. 13, Ausdrücke, die ihm den Messias in der höchsten göttlichen Herrlichkeit zeigten und zugleich ein sinnliches Bild zur Vollziehung der erhabensten Vorstellungen ihm vor das Auge führten. Zunächst also konnte Nikodemus nur glauben, Jesus wolle ihm sagen, es stehe ihm eine ὕψωσις, eine Offenbarung seiner Messiaswürde, ein

---

a) Ap. G. 2, 33. 5, 31. Phil. 2, 9.

b) Luk. 1, 52. Ap. G. 13. 17. Matth. 23, 12. 1 Petr. 5, 6. — ὑψῶσαι in Verbindung mit δοξάσαι, Jes. 4, 2. Jes. 52, 13.

Kundwerden seines Namens (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Joh. 20, 31), eine öffentliche Beglaubigung und Verherrlichung von Seiten Gottes bevor, die den Glauben Israels auf eine besondere Weise wecken, zur Entscheidung bringen, und für die Glaubenden die Mittheilung der göttlichen Gabe, des ewigen Lebens, ebenso sicher herbeiführen werde, als den auf jene eherne Schlange Hinblickenden das leibliche Leben als ein neues Geschenk Gottes zu Theil wurde.

Daß Nikodemus den Vergleich mit der Schlange zunächst nur von dieser Seite verstehen konnte, würde noch klarer hervortreten, wenn die Form des Satzes V. 14 sich mehr der Erzählung in Num. 21 anschlösse, und Jesus statt des ὑψωθῆναι ein Wort gewählt hätte, das sich näher dem שׂים des Originals oder dem θές und ἔστησεν der Septuaginta anschlösse, worin dann der Begriff der öffentlichen Beglaubigung und Verherrlichung nur verhüllt gelegen hätte, während derselbe in dem ὑψωθῆναι als Hauptmerkmal hervortritt.

Vielleicht wäre die Auslegung bei diesem nächsten Sinne der Stelle, der dem Nikodemus auf der Stelle klar seyn oder doch bei dem ersten Nachdenken klar werden mußte, stehen geblieben, wenn nicht das Wort ὑψωθῆναι noch zweimal, Cap. 8, 28 und Cap. 12, 32 bei Johannes in ähnlichem Zusammenhange vorkäme, und zwar das eine Mal, Cap. 12, 32 (worauf dann wieder die Aeußerung Cap. 18, 32 sich bezieht) mit einer Auslegung des Evangelisten selbst versehen. Wenn er da V. 33 von dem Ausdrucke: ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς sagt, Jesus habe damit andeuten wollen, ποίῳ θανάτῳ ἔμελλεν ἀποθνήσκειν, so hat Johannes diesen Ausdruck ganz gewiß auf die Todesart im engsten Sinne, nicht etwa nur auf einen Jesum verherrlichenden Märtyrertod, sondern auf den Kreuzestod, mit welchem eine wenn auch nur geringe räumliche Erhöhung über die Erde verbunden war, gedeutet. Mag

uns eine solche Deutung kleinlich, buchstäblich, geistlos, ungenügend erscheinen, im Sinne des Apostels ist sie gewiß; und wenn wir Alles zusammennehmen, werden wir nicht glauben, den Apostel, den doch gewiß, als er sein Evangelium schrieb, der Geist in die ganze, volle Wahrheit der Rede Jesu geleitet hatte, um solch einer Deutung willen erst entschuldigen zu müssen. Schon der Zusammenhang dieser Stelle (vgl. V. 23. 24. 27) macht es viel wahrscheinlicher, daß der Erlöser unter dem ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς seinen Tod meinte, als daß er unmittelbar seine Verherrlichung zur Rechten Gottes darunter verstanden; denn dann würde er sich gewiß wieder des Wortes δοξασθῆναι bedient haben, wie V. 23 und Cap. 17 und sonst im Evangelium. Wenn nun aus der Antwort des ὄχλος V. 34 deutlich hervorgeht, daß auch dieser das ὑψωθῆναι als ein tolli vom Tode Jesu verstand — und dieß um so mehr, da wir uns doch denken müssen, daß Jesus von V. 27 an im Tone der Wehmuth, in tieferer Bewegung gesprochen habe, — so dürfen wir gewiß nicht mit Lücke [a]) sagen, daß der Ausdruck nur die Nebenbedeutung des Sterbens bekam, sondern Johannes hatte Recht, denselben zunächst und zumeist auf den Tod und zwar den Kreuzestod Christi zu beziehen, wo er denn, wie von Knapp in der angeführten Abhandlung u. A. nachgewiesen ist, dem Aramäischen זְקַף (hebr. זָקַף) Esr. 6, 11 entspricht. Ebenso verhält es sich Joh. 8, 28, wo ὑψώσητε schon darum zunächst auf die Tödtung des Herrn von Seiten des Volkes bezogen werden muß, weil Jesus, wenn er nicht seine Erhöhung am Kreuze, sondern seine Erhöhung ἐν οὐρανῷ oder ἐν δεξιᾷ θεοῦ gemeint hätte, sicherlich nicht ὑψῶσαι, sondern das ihm im Evangelium Johannis so geläufige δοξάσαι gebraucht, und auch nicht dem Volke, sondern seinem Vater die Thätigkeit dabei zugeschrieben, oder sonst passivisch ὑψωθῇ gesagt haben

a) Comment. z. Joh. erst. Ausg. Bd. II. S. 352.

würde. Er hatte vielmehr auch hier zunächst seinen Kreuzestod vor Augen.

Gegen diese Auslegung des ὑψωθῆναι an allen drei Stellen sträubt sich nun der Sinn aller derjenigen, die daran Anstoß nehmen, daß Jesus die bestimmte Art seines Todes sollte vorher gewußt haben. Denn irgend ein Zweifel dieser Art scheint doch auch den beschränkenden Aeußerungen Lücke's zum Grunde zu liegen, der zu Joh. 3, 13. 14 (in der erst. Ausg.) zwar sagt, ὑψωθῆναι müsse dem johanneischen Sprachgebrauche gemäß auf den erlösenden Kreuzestod bezogen werden, doch aber zu bedenken gibt, daß Jesus nicht auf das Unwesentliche der Todesart, sondern auf das Wesentliche des Todes selbst hinsehe; [a]) — und zu Cap. 12, 32 bemerkt, das Volk habe bei dem Ausdrucke ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς an die Art des Todes Jesu **auf keinen Fall** gedacht; denn wozu sollte Jesus gerade hier auf die an sich gleichgültige Art seines Todes hingedeutet haben? — Man kann dieß zugeben und sich doch zu der Annahme gedrungen fühlen, daß wenigstens dem Erlöser *selbst* bei dem ὑψωθῆναι jedesmal bestimmt das Bild seiner Kreuzigung vorgeschwebt habe. Dieß anzunehmen drängt mich nicht sowohl die Stelle Matth. 20, 19, wo Jesus ausdrücklich sagt, daß er von seinem Volke den Heiden werde übergeben werden εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ **σταυρῶσαι** b); — denn ich gestehe, daß ich mit Olshausen (Bibl. Comment. Bd. 1 S. 740) das christliche Bewußtseyn wenig interessirt finde bei der Zurückführung aller der einzelnen Ausdrücke, in welchen die Evangelisten den Herrn sein letztes Schicksal vorausverkündigen lassen,

a) In der zweiten Ausg. ist diese Aeußerung zwar weggefallen, aber doch nur zugegeben, **Johannes** verstehe unter dem ὑψωθῆναι des Menschensohnes sein Sterben, insbesondere seine **Kreuzigung**.

b) Die Parallelstellen bei Markus und Lukas geben hier wie anderwärts das einfache ἀποκτενοῦσιν αὐτόν.

auf die eigensten Worte seines Mundes; zumal aber hinsichtlich des bloß bei Matthäus vorkommenden σταυρῶσαι aus kritischen Bedenklichkeiten mir kein Gewissen mache. Es scheint mir aber, ganz abgesehen von diesem äußeren Zeugnisse, eine innere Wahrscheinlichkeit, oder vielmehr Nothwendigkeit vorhanden zu seyn, daß Jesus um seine bestimmte Todesart gewußt habe. Wir können es uns nämlich bei der durch die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens in ihm bedingten, also ganz eigenthümlichen Erhöhung seines geistigen Vermögens, kraft deren er so manches Zukünftige in den bestimmtesten Bildern voraussah und vorausverkündigte, kaum anders denken, als daß auch der Ausgang, den er zu Jerusalem nehmen sollte, ihm in dem bestimmten Bilde des Todes am Kreuze vorgeschwebt habe, und daß gewiß nicht gerade dieses letzte und größeste, außerordentlichste Ereigniß seines Lebens ihm verhüllt gewesen sey. Nicht als habe er darüber eine besondere Offenbarung von Gott empfangen; denn solche einzelne göttliche Belehrungen über Einzelnes wird sich jetzt nicht leicht noch Jemand in dem Leben des Erlösers vorkommend denken, wie sich denn auch schon Menken (a. a. O. S. 65 f.) gegen eine solche Erklärung ausspricht. Sondern er wußte oder erkannte es rein aus sich selbst, divinatorisch, prophetisch im höchsten Sinne. So daß ich auch nicht mit Olshausen (S. 516) annehmen möchte, er habe es aus der Schrift, aus Ausdrücken der Psalmen und Propheten ersehen. Denn wie viele einzelne Züge des Leidens enthalten die messianischen Psalmen, wie der 22ste, der 69ste, die wir in dem Leiden Jesu durchaus nicht wiederfinden, so daß Jesus überall auf das Einzelne darin nicht so sehr kann gesehen haben, als auf die in Luk. 24, 26, 27. 41. — 46 von ihm selbst hervorgehobene messianische Totalbeziehung derselben. Am wenigsten aber möchte ich mit Menken (S. 66) in der Erzählung Num. 21 selbst eine Vorherverkündigung der speziellen Todesart Jesu fin-

den; denn die dort angestellten Untersuchungen sind sehr mißlicher Art, noch auch Kern beipflichten, der meint, daß, da Jesus in der mosaischen Erzählung ein Symbol der wichtigsten in sein eigenes Leben verflochtenen Ideen gefunden habe, gleichsam ein Depot höherer Offenbarung, die göttliche Weisheit, unter deren unmittelbarem Einflusse er gestanden, die Form der Realisirung jener Ideen ihm aus dieser Stelle habe klar werden lassen, daß er nämlich ähnlich wie die Schlange werde hochgestellt, von der Erde erhoben werden und am Kreuze den langsamen Tod eines Dulders sterben müssen. Vgl. Kern's Abhandlung a. a. O. S. 611. Nicht weil Jesus die Erzählung von der *ehernen* Schlange vorbildlich fand auf sein eigenes Schicksal, suchte er die einzelnen Umstände dessen, was ihm bevorstand, aus den einzelnen Zügen der Erzählung zu erkennen; sondern umgekehrt, weil ihm durch höhere Erleuchtung, die ich aber auch nicht als ein „Stehen unter dem unmittelbaren Einflusse der göttlichen Weisheit" beschreiben möchte, sein eigenes Schicksal klar vor Augen stand, fand er die Vorbilder und Weissagungen in jener Erzählung sowohl als in den Propheten und Psalmen.

Wußte nun Jesus voraus, daß er eines gewaltsamen Todes am Kreuze sterben würde, und hindert uns nichts, anzunehmen, daß er die innere Gewißheit davon schon seit dem Beginne seines öffentlichen Auftretens gehabt habe [a]): so ist kein Zweifel, daß, da er sich überhaupt des Ausdrucks ὑψοῦσθαι von dem ihm bevorstehenden Kreuzestode zu bedienen pflegte, er auch im Gespräche mit Nikodemus, wo dieß Wort freilich zunächst von seiner Verherrlichung verstanden werden mußte, auf den Kreuzestod mit demselben schon hindeutete. So nämlich, daß gerade hierin die reichste und tiefste Beziehung seiner Rede

a) Vgl. Joh. 2, 19 — 21. 6, 64. Man sehe, was Lücke hierüber in der n. Ausg. Bd. 1 S. 476 sagt.

zu finden ist. Er will sagen: Erhöhet werden wird des Menschen Sohn, und der Glaube an den Erhöheten wird das Leben, die Seligkeit der Verloreuen, wirken. Aber diese Erhöhung, ganz anders als ihr in fleischlicher Unkunde des Göttlichen und Gotteswürdigen sie euch denket, wird vielmehr die Gestalt der tiefsten Erniedrigung haben. Erhöhet werden wird des Menschen Sohn als ein Verbrecher, als ein Verfluchter (Deuteron. 21, 23) ans Kreuz. Doch gerade sein Tod am Kreuze wird den Glauben derer, die verloren sind, entzünden; und so wird diese Erniedrigung nicht allein die Bedingung, sondern der wirkliche Anfang seiner Erhöhung, die tiefste Beschimpfung Beginn der höchsten Verherrlichung für ihn seyn. Ἐν τῷ ὑψωθῆναι d. i. σταυρωθῆναι δοξασθήσεται. Sein σταυρός wird seine δόξα seyn [a]).

---

a) Aus dem ἔδωκεν V. 16 möchte ich für die Bedeutung des ὑψωθῆναι nichts schließen. Nur sofern wir berechtigt sind, letzteres Wort an sich von der Erhöhung am Kreuze zu verstehen, können wir das ἔδωκεν gleichbedeutend mit παρέδωκεν nehmen (Röm. 8, 32), oder doch übergehend in die Bedeutung des παραδοῦναι. Die von Knapp (a. a. O. S. 220) u. A. verglichenen Stellen Luk. 22, 19. Joh. 6, 51. Gal. 1, 4 würden hier, wenn wir von dem Zusammenhange mit dem ὑψωθῆναι absähen, nicht genug beweisen, da in ihnen die ganz allgemeine Bedeutung des δοῦναι = χαρίσασθαι durch die Zusätze: ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν modifizirt und dem παραδοῦναι angenähert wird. An sich kann das ἔδωκεν V. 16 nur gleichbedeutend seyn mit dem ἀπέστειλεν V. 17; denn der Satz V. 17 verhält sich erklärend zu V. 16 (γάρ); das ἀπέστειλεν nimmt das ἔδωκεν wieder auf, und während man allerdings sagen kann, daß in dem ἔδωκεν noch eine leise Färbung oder ein Nachklang von dem ὑψωθῆναι = σταυρωθῆναι liegt, so verliert sich dieß in dem davon bereits entfernteren ἀπέστειλεν ganz. (Aehnlich Lücke in der n. Ausg. S. 480.) Um so mehr ist es für die Auslegung unserer Stelle gleichgültig, ob man V. 16 sqq. noch für Fortsetzung der Rede Jesu an Nikodemus oder für Zwischenbetrachtung des Evangelisten hält. Dem sonstigen schriftstellerischen Charakter des Johannes und seiner

Fragen wir aber, ob von diesem tieferen Sinne des δεῖ ὑψωθῆναι auch Nikodemus etwas verstanden habe oder verstehen konnte, so fehlt es uns, was das erstere betrifft, da die Unterredung mit ihm gerade an dieser Stelle abbricht und der Evangelist von dem Verständnisse und dem Eindrucke oder Erfolge desselben bei Nikodemus nichts mittheilt, freilich an allen Daten zur Beantwortung der Frage. Ein Wink zum tieferen Verständnisse lag für ihn aber doch schon in der von dem Erlöser gewählten Parallele selbst. Allerdings bezieht sich das καθὼς und οὕτως zunächst auf das in beiden Sätzen so bedeutungsvoll sich gegenüberstehende ὕψωσε und ὑψωθῆναι, worin offenbar und nach dem *ganzen* Zusammenhange der Hauptpunct der Vergleichung *liegt*, so daß auch die Aufmerksamkeit und das Nachdenken des Nikodemus vorzüglich hierauf sich lenken mußte. Allein sehr deutlich treten sich doch auch die beiden Accusative τὸν ὄφιν und τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου gegenüber; und es ist nicht wohl zu denken, daß Nikodemus nicht schon beim ersten Vernehmen dieser Worte, geschweige denn bei weiterem Nachsinnen das καθὼς..... οὕτως auch auf die beiden Objecte der ὕψωσις sollte ausgedehnt haben. Ich kann mich allerdings nicht dazu verstehen, den Nikodemus, oder gar schon den Moses und die Israeliten in der Wüste zur Zeit der Aufrichtung der Schlange, bei dem ὄφις so Vieles und so Bestimmtes wissen und sich denken zu lassen, wie Menken (S. 111 sqq.) es thut. Sehr bequem und sehr verführerisch ist es, nachdem wir, denen die ganze Bibel und in derselben der ganze Verlauf der Reden und Thaten Gottes vorliegt, uns ein System biblischer Wahrheit gebildet und in unsere Ueberzeugung aufgenommen haben,

---

eigenthümlichen Art, die Reden Jesu aufzufassen, scheint es übrigens sehr angemessen, auch ohne alle nähere Bezeichnung und Absetzung an die Worte des Meisters auslegende und ergänzende, den Gedanken weiterführende Betrachtungen aus der Fülle der eigenen γνῶσις anzuschließen.

die Kenntniß dieses Systems und dieselbe Ueberzeugung bei den einzelnen biblischen, sogar alttestamentlichen Schriftstellern vorauszusetzen und Geschichte und Lehre darnach zu deuten. Dieß ist dem seligen Menken auf vielen Puncten begegnet, und die reine Objectivität, die Gottes Wort und Wahrheit für ihn haben, geht so oft völlig auf in seiner Subjectivität! — Daß seine Schlüsse hier allzu gewagt seyen, hat schon Kern (S. 378, 394 sq.) anerkannt. Aber soviel dürfen wir annehmen, daß die Schlange dem Israeliten von Alters her einestheils ein furchtbares, anderntheils ein geheimnißvolles Wesen war [a]), deren Erhöhung mit dem Befehle gläubigen Hinschauens allerdings etwas Widersinniges und Anstößiges für sie haben mußte, so daß nur der bestimmte Befehl Gottes sie dazu vermögen konnte. Setzen wir nun bei Nikodemus auch nur diesen allgemeinen Eindruck von scheinbarer Unwürdigkeit der an das Panier zum gläubigen Anschauen erhöheten Schlange, und von scheinbarem Widerspruche zwischen dem Zeichen der Heilung und dem Geheiltwerden selbst, so mag ihm, wenn Jesus sagte, jener Schlange gleich müsse des Menschen Sohn erhöhet werden, damit er Glauben, und die Welt im Glauben an ihn das Leben finde, wohl der Gedanke gekommen seyn, die Erhöhung des Menschensohnes möge vielleicht auch in scheinbarer Unwürdigkeit und Unangemessenheit der Erhöhung jener Schlange gleichen; — und das um so eher, als auch die ganze Erscheinung dessen, der als des Menschen Sohn sich ihm hier ankündigte, mit seinen messianischen Vorstellungen so wenig übereinstimmte. Und da kann er sich bei weiterem Nachdenken der Stelle des Propheten Jesaias erinnert haben (Jes. 53, 2, 3): Er hatte keine Gestalt noch Schöne; wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die

a) Vgl. u. a. Ps. 58, 5. 6. Pred. 10, 11. War es ja die Schlange gewesen, die dem ersten Menschenpaare eine Versucherin und Verführerin zur Sünde geworden.

uns gefallen hätte. Er war der allerverachtetste und unwertheste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nichts geachtet. — So weit, scheint es, konnte schon Nikodemus durch die bloße Gegeneinanderstellung von ὄφις und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου kommen, auch ohne daß er, was allerdings in diesem Zusammenhange kaum angenommen werden kann, das ὑψωθῆναι vom Kreuzestode verstand a).

Indem wir nun weiter fragen, welches denn aber die volle Meinung des Erlösers selbst in der Gegeneinanderstellung des ὄφις und des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gewesen sey, von welchen beiden er das ὑψωθῆναι aussagt, ob er nämlich noch in einem anderen Sinne, als Nikodemus es angegebener Maßen thun konnte, den ὄφις und die Erhöhung desselben vorbildlich auf sich gedeutet, und ob er dem ὑψωθῆναι, das er in Beziehung auf den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sicher von dem Kreuzestode verstand, auch in Beziehung auf den ὄφις, als das Vorbild (τύπος) des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, eine dem entsprechende Bedeutung beigelegt habe: so können wir nicht umhin, zuvörderst diejenigen Aussprüche der Apostel und namentlich des Paulus zu erläutern, welche von fast allen Exegeten älterer und neuerer Zeit mit dem vorliegenden Ausspruche Christi in Verbindung gebracht worden sind. Es sind dieß besonders Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13. So gewiß nun ein Zusammenhang anzunehmen seyn wird zwischen diesen auf den ersten, aber freilich, — da wir einmal in den Kreis schon völlig entwickelter dogmatischer Vorstellungen hinein gebannt sind —, nicht mehr ganz unbefange-

a) Kern a. a. O. S. 79 geht nicht so weit. Er behauptet, Nikodemus habe den Herrn recht verstanden, wenn er dachte, Jesus werde ein von allen nach sittlicher Rettung Begierigen angeschautes Zeichen werden.

nen Blick so verwandt lautenden apostolischen Aussprüchen und dem Ausspruche Jesu, so sehr haben wir uns vor einer directen Uebertragung solcher Vorstellungen, die einer späteren biblischen Entwicklung angehören, in den ursprünglichen Gedankenkreis Jesu zu hüten.

Die erste, vielfach verglichene Stelle ist Röm. 8, 3. Da sagt Paulus, Gott habe seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesandt, d. h., wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird, zwar im Fleische, als wahren Menschen mit wahrem menschlichen Leibe, aber ohne daß seine σάρξ wie bei allen übrigen Menschen von der Sünde in Besitz genommen, Sitz der Sünde gewesen wäre [a]). Er erschien ἐν σαρκί [b]); aber, da die σάρξ bei allen übrigen Menschen eine σὰρξ ἁμαρτίας ist, nur ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. So sandte ihn Gott περὶ ἁμαρτίας, d. h. zunächst, wie es Theophylakt und Oekumenius erklären, ἕνεκα τοῦ καταγωνίσασθαι τὴν ἁμαρτίαν, ἕνεκα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ ἐξᾶραι αὐτήν; gewiß aber mit darunter verborgener Beziehung auf den Opferbegriff, der in Stellen dieser Art von dem περί und dem verwandten ὑπέρ nicht zu trennen ist. Durch diese Sendung des sündlosen Sohnes in der sonst immer sündigen σάρξ der Menschheit κατέκρινεν ὁ θεὸς τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί; d. h. es erging dadurch über die Sünde eben jenes κατάκριμα, von welchem nach V. 1 die an Christum Gläubigen befreit sind.

---

a) Quell der Sünde, wie Rückert meint, ist die σάρξ nach paulinischer Vorstellung überhaupt nicht; vgl. Röm. 7, 18. 20. Da ist V. 20 von der οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία die Rede; für ἐμοί steht V. 18, auch mit οἰκεῖν verbunden, ἐν τῇ σαρκί μου. Die σάρξ erscheint also nur als Wohnung, als Sitz der Sünde.

b) 1 Timoth. 3, 16. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Phil. 2, 7, wo ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, ist der Ausdruck ἐν ὁμοιώματι ohne Zweifel mit Beziehung auf die in ihm nicht wie bei allen übrigen ἀνθρώποις vorhandene Sünde, als ein die völlige Gleichheit eben deshalb beschränkender gewählt.

Daß nun dieses κατάκριμα eben der θάνατος, also Untergang, Vernichtung sey, liegt im ganzen Zusammenhange, und ist V. 2 ausgesprochen, wo der θάνατος mit der ἁμαρτία in die bei Paulus stets wiederkehrende Verbindung gebracht ist. (Röm. 5, 12. 6, 23). Indem nun Gott die Sünde durch die Sendung eines Sündelosen in der Gestalt der sonst immer sündigen σάρξ aus ihrem usurpirten Besitze vertrieb, die Unrechtmäßigkeit, im gewissen Sinne die Zufälligkeit (d. h. die nicht in dem Wesen der σάρξ, sondern nur gleichsam in einem Gewohnheits- oder Verjährungsrechte gegründete Nothwendigkeit) dieses Besitzes ihr dadurch bewies, hat er ein vollständiges κατάκριμα über die Sünde ergehen lassen, durch welches aber eben die durch den Glauben mit dem Sündelosen Verbundenen oder Eins Gewordenen von allem κατάκριμα befreit sind. Durch die Erscheinung Jesu ist also die Sünde im Fleische verurtheilt, hat ihr Recht an das Fleisch, d. h. an die sinnliche Natur des Menschen verloren, und ist dadurch für die ἐν Χριστῷ ὄντες V. 1 aufgehoben, hinweggeschafft, vernichtet. — Ist dieß nun der deutlich hervortretende Hauptgedanke des Apostels an dieser Stelle, so ist doch nicht zu leugnen, 1) daß, obwohl er zunächst nur von der Sendung (πέμψας) des Sohnes, nicht von der παράδοσις εἰς θάνατον redet, dennoch der Tod Jesu als ein περὶ ἁμαρτίας geschehener ihm vorzüglich dabei vorgeschwebt habe; — 2) daß er sich, da der Ausdruck κατέκρινεν ἐν τῇ σαρκί wenn auch nicht unmittelbar doch mittelbar auf die σάρξ Christi zu beziehen ist, den Tod Christi selbst als dasjenige denkt, worin das κατάκριμα der ἁμαρτία sichtbar geworden sey; — 3) daß die dem Apostel auch sonst nicht fremde Vorstellung von einem κατάκριμα, das Christus in seinem Tode an unserer Statt erlitten, hier wenigstens mit hineinspielt, sofern nämlich seine σάρξ, obwohl sündlos, den Tod wirklich erlitten hat, dem wir um der Sünde willen verfallen waren, also das κατάκριμα

anstatt an uns, für die es eben dadurch und seitdem aufgehoben ist, an seiner σάρξ vollzogen wurde. a) (Vgl. v. Meyer's kurze Erklärung: Gott strafte die Sünde in seinem, und tödtete sie dadurch in unserm Fleisch).

Vergleichen wir damit 2 Kor. 5, 21, so muß dieser Satz als ein viel kürzer und dunkler ausgedrückter, aber ganz nahe verwandter offenbar nach Röm. 8, 3 ausgelegt werden. Halten wir auch mit Billroth fest, daß das zweite ἁμαρτία nicht, wie Usteri meint, geradezu für ἁμαρτωλός stehe (woraus ein viel härterer Begriff der Stellvertretung entstehen würde: τὸν μὴ ἁμαρτωλὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἐποίησεν ἁμαρτωλόν), so müssen wir doch sagen, daß der Erlöser, obwohl μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, d. h. obwohl er die Sünde aus eigener Erfahrung nicht kannte, kein Bewußtseyn von der Sünde als von etwas in seiner σάρξ wohnenden hatte, dennoch, durch seine Theilnahme an der menschlichen Natur, an der σάρξ, die Sünde gewisser Maßen kennen lernte, in dem Mitgefühle nämlich, welches mit seiner Versuchungsfähigkeit (Ebr. 4, 15. 2, 17) zusammenhängt; während die Sünde ihm ursprünglich eben so fremd war, wie

a) Es ist ohne Zweifel ein Fortschritt in der Auslegung der h. Schrift, wenn die neuesten Bearbeiter der paulinischen Briefe, Usteri und Rückert, mit völliger Unbefangenheit zugestehen, daß bei Paulus der Begriff der Stellvertretung im Leiden und Tode Christi an diesen und anderen Stellen sich wirklich finde, während die unmittelbar vorhergehende Epoche der Exegese diesen Begriff und einige verwandte aus dem paulinischen Ideenkreise möglichst zu entfernen bemüht war. Indessen hat sich in dem zuletzt angedeuteten Streben oft mehr christliches Interesse verrathen, da es bei den genannten neuesten Exegeten nicht zu verkennen ist, daß die farblose Objectivität, in der ihnen das paulinische Christenthum erscheint, und der Unterschied, den sie vielfältig zwischen der zeitlichen Form seiner Lehre und ihrem ewigen Gehalte, d. h. zwischen dem Christenthume des Paulus und ihrem eigenen machen, es ihnen sehr erleichtert, Vorstellungen, die dem Zeitalter einmal anstößig sind, unbedenklich für paulinische zu halten und auszugeben.

uns seine *δικαιοσύνη*, die er uns dadurch mittheilt, daß er in seine Natur uns hineinzieht, oder gleichsam einpflanzt. Wir treten an seine Stelle dadurch, daß er sich an die unsrige gesetzt hat. Gott sieht uns in der Verbindung mit ihm (*ἐν αὐτῷ*) als Gerechte an, wie er ihn in der Verbindung mit uns (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*) als Sünder ansah. Auch hier ist also die *μορφὴ δούλου*, in welcher er erschien, obwohl zunächst nur die Menschengestalt, doch zugleich die scheinbare Sündergestalt; auch hier ist der Tod Christi, an den wir wegen des fortlaufenden Zusammenhanges mit V. 14. 15 zunächst denken müssen, stellvertretend in dem Sinne, daß er den Tod wegen seiner Sündlosigkeit eben so unverdient erlitt, als wir um unserer Sündhaftigkeit willen unverdient an dem Leben Christi Theil bekommen.

Neben diesen beiden Stellen ist nun gewöhnlich, und zwar fast noch mit mehr Vorliebe, Gal. 3, 13 mit dem Ausspruche Jesu von der Erhöhung des *ὄφις* verglichen worden, indem man nämlich hier den ganz allgemeinen Satz ausgesprochen zu finden meinte, daß Christus für alle, die an ihn glauben, den Fluch des von ihnen nicht gehaltenen Gesetzes getragen, d. h. sie vom Fluche des Gesetzes befreit habe, wodurch denn freilich, in dieser Allgemeinheit aufgefaßt, die Ausdrücke Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. noch überboten wären, ohne daß man hier so wie dort den ganzen Organismus der Vorstellung nachweisen und sie zu einer recht lebendigen Anschauung sich bringen könnte. Usteri und Rückert haben indessen überzeugend nachgewiesen, da hier durchaus nur von der Befreiung der Juden von dem Gesetze die Rede ist [a]), die nach des Apostels Ar-

---

a) Bei Matthies ist diese Beziehung fast ganz verwischt. Er zieht *ἡμᾶς* auf „uns Christen," und zwar vornehmlich auf die früheren Juden, welche jetzt von dem Gesetze frei seyn sollten, aber zugleich auf die Heiden, welche als Christen nicht zu dem Gesetze verpflichtet werden konnten, und zwar wegen der durch Chri-

gumentation dadurch herbeigeführt wurde, daß Christus, da er einmal am Kreuze gehangen, den Fluch, den das Gesetz Mosis auf einen Gekreuzigten legte, getragen und zwar unschuldig getragen, somit als ein Verfluchter mit dem Gesetze gleichsam gebrochen, eben dadurch aber alle, die durch den Glauben mit Christo verbunden geistlich mit ihm sterben, von der Herrschaft des Gesetzes, das über den Verfluchten keine Macht mehr üben kann, befreit hat, so daß nun mit dem Gesetze die Scheidewand zwischen Juden und Heiden gefallen ist, und die Verheißung des Segens ungestört von den Juden auch über die Heiden kommen kann. Wegen dieser nicht zu leugnenden beschränkteren Beziehung des *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* verliert nun die Stelle gar sehr an Verwandtschaft mit den vorhin erwogenen, und ist für den Zusammenhang dieser Vorstellungen ungleich weniger bedeutend, so daß sie, wo es auf Feststellung der apostolischen Grundlehre vom Tode Christi ankommt, weit weniger als jene anderen in Betracht gezogen werden darf.

Sehr verwandt den paulinischen Vorstellungen ist das, was Petrus im ersten Briefe Cap. 2, 24 sagt, wo mir aus dem Accusativ *ἐπὶ τὸ ξύλον* und dem *ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι* nothwendig hervorzugehen scheint, daß *ἀναφέρειν* hier ursprünglich und zunächst nicht opfern, sondern hinauftragen heißt, nämlich *ἐπὶ τὸ ξύλον*, zur Kreuzigung, zur Tödtung, also zum *κατάκριμα*, so daß mit Christo die Sünden gekreuzigt werden, wir aber, die Gläubigen, von ihnen frei werden (*ἀπογενόμεθα*); welches eben darum möglich ist, weil Christus, obwohl er (V. 22) *ἁμαρ-*

---

stum geschehenen Befreiung. — Dieß ist eine allerdings nahe liegende Anwendung des von dem Apostel behaupteten Satzes, die aber hier ganz außer seinem Gedankengange liegt. — So ist denn, schließt Matthies, Christus für uns zum Fluche geworden, und hat uns von demselben frei gemacht, indem wir uns zugleich selbst in ihm davon befreien. (?)

τίαν οὐκ ἐποίησεν, doch in dem ὁμοίωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας erschien und in dieser Gestalt gekreuzigt wurde; — Vorstellungen, welche wir uns zur Zeit der Abfassung dieses Briefes den asiatischen Christen, an die Petrus schrieb, schon ganz geläufig denken dürfen, da alle diese Gemeinden paulinischer Stiftung waren [a]). Nun bot sich aber, um diese ursprüngliche Vorstellung zu bezeichnen, dem Petrus kein passenderes Wort dar als das ἀναφέρειν, weil in diesem zugleich der Begriff des Opferns liegt, und dieser Begriff bei der so ganz auf den Opferdienst gerichteten Gottesverehrung der Juden nothwendig frühzeitig auf den Kreuzestod Christi übergetragen und vielseitig (am entschiedensten und mannichfaltigsten im Briefe an die Hebräer) darauf angewandt wurde. Hätte aber dem Apostel, als er das ἀνήνεγκεν schrieb, vorherrschend die Opferidee im Sinne gelegen, so würde er nicht ἐπὶ τὸ ξύλον, sondern ἐπὶ τῷ ξύλῳ gesetzt haben [b]). Das folgende οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε ist alttestamentliche, zwar stark versinnlichende, aber durch das darin liegende ὀξύμωρον tiefe Bedeutung gewinnende Anwendung des Gesagten. Die apostolische Rede erhielt durch solches Citat bei den Lesern höhere Weihe; und zugleich ward der tiefste Sinn des Propheten durch solche Auslegung und Beziehung getroffen.

Ist es nun gemeinsame Lehre der Apostel, daß der

---

a) Der ganze erste Brief Petri setzt in den Lesern schon ausgebildetere dogmatische Vorstellungen voraus, die man in den paulinischen Briefen gleichsam in der γένεσις erblickt. Aehnlich, nur nach der Eigenthümlichkeit und dem schriftstellerischen Charakter modifizirt, ist das Verhältniß der johanneischen Briefe zu den paulinischen, wie z. B. die Aeußerung 1 Joh. 1, 7 vom αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ zeigt.

b) Etwas anders verbindet die beiden Vorstellungen Usteri (Paulin. Lehrbeg. 4te Aufl. S. 143 sq.), der aber auch den Begriff des αἴρειν mit hineinzieht, was nur durch eine neue Vermittlung geschehen kann und meinem Gefühle nach den Gedanken des Apostels zu sehr vermannichfaltigt.

Kreuzestod in so ferne die höchste Demüthigung für den Sohn Gottes gewesen sey, als der Sündlose dahing als Bild und Repräsentant der Sünder, und daß er kraft dieser Stellvertretung, also durch sein Sterben am Kreuze, den Gläubigen die ihnen mangelnde δικαιοσύνη θεοῦ mitgetheilt habe und mitzutheilen fortfahre, so liegt darin eine so auffallende, durchgehende, vielseitige, treffende Aehnlichkeit mit der Aufrichtung jener ehernen Schlange in der Wüste, daß man schon um deßwillen sich gedrungen fühlen muß, anzunehmen, dem Erlöser habe bei der Wahl dieses Bildes nicht bloß das Analoge in der ὕψωσις vorgeschwebt, sondern auch das Analoge in dem ὄφις. Schlangen, deren Gift tödtete, wütheten in Israel; eine Schlange ward als Symbol der Rettung aufgerichtet. Die Sünde, deren Sold der Tod ist, hatte den ganzen κόσμος ergriffen; in der Sünde Gestalt ward Jesus, in Jesu ward die Sünde des κόσμος gekreuzigt. Geheimnißvoll, grauenhaft, anstößig mußte dem Israeliten der Anblick des Rettungszeichens, der an das Heerespanier aufgerichteten Schlange seyn. Eine Thorheit und ein Aergerniß war der sündigen Welt der gekreuzigte Christus, und ist es bis auf diesen Tag. Allein die dringende Noth auf der einen Seite, und auf der andern die in dem Vertrauen auf das Wort Mosis begründete Zuversicht, daß die Aufrichtung der ehernen Schlange göttliche Anordnung zum Heile der Gebissenen sey, konnte den Israeliten bewegen, mit dem Blicke des Glaubens die geheimnißvolle Schlange anzuschauen. Allein die Noth der Sünde auf der einen Seite, und auf der andern die durch das Wort der Apostel geweckte Zuversicht, daß die Kreuzigung Jesu göttliche Anordnung zum Heile der sündigen Welt sey [a]), kann den κόσμος bewegen, seinen Blick vertrauensvoll auf das Kreuz zu heften und auf den Gekreuzigten als auf denjenigen,

---

a) Ap. G. 2, 36. 1 Kor., 21, 22.

durch welchen jene Noth geendet werden könne. Durch das gläubige, allen Anstoß und alles Aergerniß überwindende Anschauen der aufgerichteten Schlange ward den Gebissenen das Gift der Schlangen unschädlich. Durch das gläubige, sich über allen äußeren und inneren Widerspruch hinwegsetzende Anschauen des gekreuzigten, sündenähnlichen Christus [a]) wird den der Sünde zur Beute gewordenen das Gift der Sünde unschädlich. — Man könnte noch weiter gehen und mit Luther (in einer Predigt am Trinitatisfeste über Joh. 3, 1—15, Erl. Ausg. Bd. 4 S. 165 sq.) sagen: Die eherne Schlange sah andern Schlangen gar gleich, ohne daß sie kein Gift hatte und wider das Gift helfen *sollte*; ebenso führt Christus am Kreuze auch die Gestalt der *giftigen* Schlangen; aber da ist kein Gift, sondern das bloße Ansehen; denn Christus, ob er wohl unser Fleisch und Blut angenommen hat, so ist doch sein Fleisch und Blut ohne Sünde [b]); ja, es dienet uns dazu, daß uns von den Sünden abgeholfen werde. Oder man könnte, wie ebenfalls Luther, daran denken, daß, gleichwie es nicht an ungläubigen Israeliten gefehlt haben wird, die in ihrer Weisheit eher alle andere, natürliche Heilmittel und Gegengifte anwandten und empfahlen als das von Gott verordnete Mittel des Hinsehens auf die eherne Schlange [c]), es ebenso an Ungläubigen nie gefehlt hat noch jetzt fehlt, die ihre Befreiung von der Sünde eher auf jedem anderen, der

---

a) Gewiß auch darum nennt der Erlöser sich gerade an dieser Stelle vorzugsweise mit dem seine volle Menschheit bezeichnenden Namen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

b) Ein Gedanke, den Bengel im Gnomon in seiner feinen Weise mit den Worten ausdrückt: Ut serpens ille sine veneno, ita Christus sine peccato.

c) Luther a. a. O.: „Aber es wird bei den Juden kaum gefehlt haben, etliche werden's verachtet und gesagt haben: Lieber, meinst du, daß dir dieser Anblick helfen werde? Da hielte ich vor, wenn man diese und andere Arznei hätte; was sollte die eherne Schlange für Kraft haben?"

Vernunft sich empfehlenden Wege zu bewerkstelligen trachten, als auf dem von Gott verordneten Wege des Glaubens an den gekreuzigten Menschensohn. Aber schon die angegebenen näheren, natürlichen, unverfänglichen, schriftmäßigen Beziehungen und Analogieen gestatten uns keinen Zweifel darüber, daß Jesus, indem er die Erhöhung jener Schlange auf die ihm selbst bevorstehende Erhöhung ans Kreuz deutete, zugleich die Natur, das Ansehen, die Gestalt der Schlange und sein eigenes Ansehen, seine Gestalt am Kreuze mit in die Deutung der Geschichte habe aufnehmen wollen.

Ehe wir aber die Einwendungen berücksichtigen, die sich dagegen erheben, daß Jesus selbst so weit gegangen sey, sey es uns erlaubt, in einer Zwischenbetrachtung über ein anderes, allgemeineres Bedenken gegen den zuletzt aufgestellten Satz uns zu erklären. Seit Menken nämlich haben bedeutende Stimmen es für unvereinbar mit der biblischen Decenz und mit der Würde der Person Jesu erklärt, in der ehernen Schlange ein Vorbild auf den Messias zu finden. Menken, der schon den Israeliten in der Wüste die Schlange überhaupt ein Bild des Teufels seyn, und auch den Nikodemus von dieser Vorstellung ganz erfüllt seyn läßt, meint (S. 71 sqq.), dieser habe unmöglich darauf kommen können, Jesus wolle sagen, die Schlange, ein Bild des Teufels, sey ein Vorbild des Messias. In keinem Falle und in keiner Beziehung habe das Bild der personifizirten Sünde Bild der personifizirten Gerechtigkeit und Wahrheit seyn können; es finde vielmehr nur ein symbolischer Bezug statt zwischen der erhöheten Schlange und der Person und Geschichte Jesu Christi. — Einen ähnlichen Unterschied macht Kern (S. 112 sq.). Ein symbolischer Zusammenhang der Geschichte von der Schlangenerhöhung mit der Geschichte Jesu finde statt; eine typisch-personelle Beziehung habe Jesus jener Geschichte nicht geben wollen. — Auch Sack (in der

Apologetik S. 358) meint, obwohl Israel auf Jehovah's Befehl die eherne Schlange habe ansehen, d. h. mit gläubigem Vertrauen auf Jehovah's rettende Macht ansehen sollen, so könne sie doch nicht aufhören, Bild des Bösen zu seyn, sondern die Anheftung der Schlange müsse gerade Bild ihrer Ueberwindung, Bändigung, Kreuzigung seyn.— Von ähnlichen Voraussetzungen ausgehend und mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Kern hält Lücke (Comment. z. d. St. zweite Ausg. S. 472) es für völlig unstatthaft, zwischen der Person Jesu und der aufgehenkten Schlange irgend einen typologischen Parallelismus anzunehmen, und wendet das Wort des Apostels darauf an: *Τίς δὲ συμφώνησις Χριστῷ πρὸς Βελίαλ;* Bei Lücke nun hängt die Abneigung, in der Schlange ein Vorbild des Messias zu sehen, mit dem auch in der zweiten Ausgabe noch stark hervortretenden Bestreben zusammen, den Sinn des Ausspruchs Jesu möglichst zu beschränken; wie er denn ausdrücklich erklärt, die innere Vergleichung und das wahrhaft Typische beginne erst mit dem *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων*. Die *Unterscheidungen* bei Menken und Kern scheinen mir theils willkürlich, theils unwesentlich, theils sehr wenig genau. Je bestimmter wir uns den persönlichen Teufel unter der Schlange abgebildet vorstellen, desto anstößiger wird freilich die Parallele. Je enger wir uns an jene paulinische Lehrentwicklung anschließen, desto mehr wird der persönliche Parallelismus zurücktreten, und es bleibt nur der Anstoß übrig, der in dem *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν* liegt, welchen eben der Glaube der Christen zu überwinden hat. Geben wir die typische Parallele zwischen dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und dem *ὄφις* auf und beschränken dieselbe auf das *πιστεῦσαι* (denn von dem *ὑψωθῆναι* bleibt dann in der That auch nicht viel übrig), so geht uns eine reiche Fülle der tiefsten, ohne Zweifel rein biblischen Beziehungen verloren.

Allerdings hängt diese Frage zusammen mit dem Grade

der Bedeutung, welchen man überhaupt dem alttestament-lichen Vorbilde beilegt; und so mögen auch darüber hier ein Paar Worte Platz finden. Wenn nämlich Sack (Apologetik, S. 218) zwischen solchen Vorbildern unterscheidet, welche schon vor der Erscheinung des Heilandes bedeutende Aufmerksamkeit erregen und der religiösen Forschung und Betrachtung Stoff geben, und zwischen solchen, welche erst nach jener Erscheinung vorzüglich beachtet werden, und mehr zur Belebung der Ueberzeugung bestimmt sind, während erstere mehr auf die Hoffnung wirken: so leidet es wohl keinen Zweifel, daß auf die eherne Schlange als auf eine vorbildliche Veranstaltung die Aufmerksamkeit erst durch Jesum hingelenkt worden ist. Wir Christen können uns in die typische Bedeutung jener göttlichen Anordnung nach dem Maße unsers Glaubens und unserer Erkenntniß vertiefen, und geistvolle Ausführungen wie die menken'sche mögen unter uns mitwirken zur Befestigung unserer Ueberzeugung von dem großen und wundervollen Zusammenhange in dem Erlösungswerke Gottes. Den Juden aber können wir solche Erkenntniß nicht zutrauen, ohne in unhistorische und abentheuerliche Uebertreibungen zu gerathen. Zugegeben daß Sap. 16, 5 uns zu der Annahme berechtigt, „es sey den Juden nicht ungewohnt gewesen, die eherne Schlange in der Wüste als ein Symbol der Volksrettung zu betrachten" a); eine Beziehung auf den Messias, auf sein Werk und Schicksal hat ihr erst Jesus gegeben, der dem Nikodemus damit gewiß etwas absolut Neues mittheilte und ihn in die volle Wahrheit jenes Symbols, als eines die Volksrettung im höchsten Sinne darstellenden, hineinführte; — ähnlich wie so viele Aussprüche der Propheten in der Person und Geschichte Jesu eine Erfüllung fanden, an welche vorher kein Israelite hatte denken können. So wenig ich aber auf dem Gebiete der

a) Lücke's Joh., zweite Ausg. S. 471.

Weissagung und ihrer Erfüllung irgend etwas ursprünglich Absichtloses, später willkürlich Hineingetragenes anzunehmen mir erlaube, vielmehr überall göttlich Gefügtes und Vorherbestimmtes erkenne, göttliches Gesetz und göttliche Ordnung, nach und nach dem menschlichen Auge sich enthüllend: so bin ich auch hier weit davon entfernt, mit Lücke [a]) anzunehmen, Christus habe die alttestamentliche Erzählung als ein absichtsloses Symbol der Versöhnungsidee betrachtet, d. h. er sey gleichsam zufällig auf diese Vergleichung gerathen (ähnlich wie sonst wohl die Natur ihm Stoff zu Gleichnissen darbot, so hier die Geschichte), und der von ihm gewählte alttestamentliche Typus sey willkürlich; vielmehr halte ich mich an das, *wie* auch Lücke (ebendas. S. 597) annimmt, in dem δεῖ versteckt liegende ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή, und setze in Beziehung auf diese Formel dieß Vorbild ganz den Weissagungen gleich, welche so angeführt zu werden pflegen. Auch die Geschichte ist Weissagung. Die Vergangenheit schließt keimartig die Zukunft in sich, und auf einzelnen, dem *Geistesauge* erkennbaren Puncten stellt sich wie in einem Bilde das Größere in dem Geringeren, das Innere in dem Aeußeren, Gegenwärtiges oder Zukünftiges in dem Vergangenen dar. Hier ist überall nichts Willkürliches, überall ein göttliches δεῖ, Zusammenhang und beziehungsreiche Ordnung. Der den Israeliten in der Wüste durch Moses die erhöhete eherne Schlange zum Heilmittel gegen den Schlangenbiß ordnete, der ordnete sie auch zum Vorbilde der Erlösung von der Sünde durch den in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches an das Kreuz Erhöheten. Ohne Zweifel war dieß die Meinung Jesu. Hier ein nur zufälliges Zusammentreffen, eine bloß einfallmäßige Uebereinstimmung anzunehmen, wäre unvereinbar mit der aus der ganzen Behandlung des alten Testamentes hervorleuch-

---

b) Erste Ausg. S. 598.

tenden Weltansicht Jesu. Zwar nicht nur, wie Olshausen[a]) sich bei dieser Gelegenheit etwas unvorsichtig ausdrückt, in den erhabensten Anstalten Gottes dürfen wir ein zufälliges Zusammentreffen nicht annehmen, sondern nirgends; denn einen sogenannten Zufall erkannte Jesus überall gar nicht an (Matth. 10, 29. 30). Redet er nun aber hier ganz ausdrücklich von der Erhöhung der Schlange in der Wüste als von einer Thatsache, die sich auf ihn beziehe, also auf denjenigen, δι' οὗ πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν: so sind wir zu der Annahme gezwungen, daß er dem Nikodemus hier einen Blick in die absichtsvolle, Alles auf einen Punct versammelnde, Alles in dem Einen erfüllende und vollendende Ordnung Gottes habe geben wollen. Einen anderen Sinn vermag ich dem δεῖ in Verbindung mit jener alttestamentlichen Geschichte nicht beizulegen.

Wir kehren nach dieser kleinen Abschweifung zu unserm Satze zurück, daß der Erlöser, indem er die Schlange zum Typus des Messias machte, dem Nikodemus einen Wink auf seinen stellvertretenden Erlösungstod habe geben wollen, sofern er nämlich in der Gestalt der Sünder werde gekreuzigt werden. Wollte man hiegegen einwenden, es sey ein willkürliches Vermischen ganz verschiedener Lehrtropen, wenn man die apostolischen, und insbesondere die paulinischen Vorstellungen vom Tode Jesu und der Bedeutung desselben im Rathschlusse Gottes, in solch eine frühe, allgemein gehaltene, vieldeutige Rede des Erlösers hineinlege und diesen etwas sagen lasse, was als eine den Aposteln ausschließlich zugehörige Ansicht, die sich sonst nirgends als Ansicht Jesu verrathe, hier unmöglich seinen Ort haben könne: so bemerke ich dagegen Folgendes. Es ist wahr, daß die Aussprüche Jesu über seinen Tod, und namentlich die häufigen Hindeutungen auf denselben im jo-

a) Bibl. Comment. Th. II S. 87.

hanneischen Evangelium, im Ganzen einen anderen Charakter haben, und daß, was sich später allmählich als kirchliche Lehre über den Tod Jesu festgestellt hat, seine biblische Begründung weit mehr in den Schriften der Apostel als in Aeußerungen Jesu findet. In den drei ersten Evangelien sind fast alle Aussprüche Jesu über seinen Tod rein prophetisch, aber mit der entweder unter dem δεῖ (Luk. 9, 22) versteckten oder ausdrücklich ausgesprochenen Beziehung auf den schon in den Propheten angekündigten Rathschluß Gottes (Luk. 18, 31 — 33) a). — Bei Johannes tritt die Erwähnung seines Todes und der denselben begleitenden Umstände als einfache Vorherverkündigung fast ganz zurück b); die Nothwendigkeit dieses Todes wird da aus inneren, in den Verhältnissen und Gesinnungen, in der ganzen Verkettung der Umstände liegenden Gründen nachgewiesen, und vielseitig die Abzweckung desselben bestimmt, doch so, daß er im Ganzen immer nur als **Durchgangspunct** zur Erreichung der höchsten Absichten Gottes erscheint. Bisweilen tritt aber auch die mehr menschliche Seite desselben in allgemeinerer Anwendung entschieden hervor. Joh. 6, wo Jesus sich als das Brod des Lebens darstellt, welches der Welt das Leben gebe, bezeichnet er V. 51 als dieses Brod ausdrücklich seine σάρξ, die er geben werde für das Leben der Welt (δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). Da ist sein Tod die Bedingung, unter welcher es dem κόσμος erst möglich seyn werde, sich ihm durch Aneignung seiner σάρξ (die σάρξ ist hier offenbar als die Erscheinung seiner ζωή, als der Träger seines Lebens aufzufassen) zu assimiliren c); und das ὑπέρ in Verbindung

a) Nach dieser Stelle wird das Futurum auch an den parallelen Stellen, wo die ausdrückliche Hinweisung auf die Propheten fehlt, ausgelegt werden müssen.

b) Vgl. jedoch Joh. 2, 19 und die vielen Stellen wie Joh. 7, 33. 8, 21, auch die von der ὕψωσις, Joh. 8, 28. 12, 32.

c) Hiernach ist ohne Zweifel die verwandte Aeußerung bei der Ein-

mit τῆς ζωῆς ist ein völlig anderes, als wenn es in ähnlichen Gedankenreihen bei Paulus und sonst in Verbindung mit τῶν ἁμαρτιῶν u. dgl. erscheint. — Joh. 10. im Gleichnisse vom guten Hirten erscheint der Tod Jesu als Beweis ausharrender Berufstreue in der Vertheidigung der Heerde (V. 12, 15) gegen die Angriffe der falschen Lehrer, die er als Diebe und Räuber bezeichnet; nicht also als Zweck und letzte Absicht (so wenig wie es je Absicht eines Hirten seyn kann, sich vom Wolfe zerreißen zu lassen), sondern als nothwendiges, natürliches Ergebniß seiner Stellung zu den Leitern seines Volkes, die sich ihm in seinem Hirtenberufe (dem Sammeln der Gemeinde) feindlich entgegensetzten [a]). — Joh. 12, als die Griechen zu Jesu geführt werden, vergleicht er V. 21 seinen damals schon nahen Tod mit dem Ersterben des Weizenkorns in der Erde, das ersterbend viele Frucht bringe, und macht seinen Tod also

---

setzung des Abendmahls, Matth. 26, 28, auszulegen, wo Christus von seinem αἷμα als dem περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν spricht.

a) Nicht wohl begreiflich ist, wie Olshausen (Band 2 S. 231) diese Stelle — er weiset besonders auf V. 17, 18 hin — zu denen gezählt wissen will, in welchen Christus selbst auf seinen Versöhnungstod hindeute. Er müßte denn Versöhnung in dem Sinne nehmen, in welchem Christus Eph. 2, 14 von Paulus εἰρήνη ἡμῶν genannt wird, sofern er nämlich aus beiden, Juden und Heiden (V. 12), Eins gemacht hat, indem er den trennenden Zaun, das Gesetz, ἐν τῇ σαρκί (wofür V. 13 steht ἐν τῷ αἵματι) wegnahm. Diese paulinische Vorstellung, weiter auseinandergesetzt in der oben angezogenen Stelle Gal. 3, 13, beruht allerdings auf Aeußerungen Christi wie Joh. 10, 15. 16, wo derselbe unmittelbar von der Erwähnung seines im Hirtenberufe zu erleidenden Todes zu dem Ausspruche von der Hinzuführung der andern Heerde, die nicht aus dieser αὐλή sey, und von der Vereinigung beider Heerden (Juden und Heiden) unter Einem Hirten übergeht. Vgl. über den inneren Zusammenhang der hier mit einander verknüpften Vorstellungen Olshausen's treffliche Bemerkung S. 233 u. f.

zur Bedingung der Ausbreitung seiner Lehre und des Fortganges seines Werkes, sofern nämlich nach Joh. 16, 7 die Ausgießung seines Geistes über die Jünger nicht erfolgen konnte, so lange er bei ihnen blieb, ihr Erstarken im heiligen Geiste gebunden war an sein Weggehen von ihnen. — Joh. 14, 31, wo er doch auch wenigstens mittelbar von seinem Tode redet, kann der Gehorsam gegen den Vater nur davon verstanden werden, daß der Erlöser in der Fügung der Umstände, die ihm Gefangennehmung und Tod zuzogen, den Willen Gottes erkannte, und sich deshalb nicht durch die Flucht seinen Feinden entzog, was in ihren Augen und in den Augen seiner Jünger ein Aufgeben seiner messianischen Ansprüche gewesen seyn, also die höchste Untreue gegen sie und den höchsten Ungehorsam gegen Gott eingeschlossen haben würde. — Joh. 15, 13. 14 (vgl. Cap. 13, 34 sqq.), wo er freilich mehr allgemein vom Tode überhaupt, aber doch mit nächster Beziehung auf seinen eigenen Tod redet, stellt er denselben dar als den Gipfel, die höchste Offenbarung seiner Liebe zu den Seinigen (ähnlich also wie im Gleichnisse vom guten Hirten), als Beweis unerschütterter Treue, indem es ja allerdings Verrath an seiner Sache und somit an allen denjenigen, die ihm und seiner Sache sich hingegeben hatten, gewesen wäre, wenn er durch Flucht oder Widerruf oder auf noch andere Weise [a]) dem Tode zu entgehen gesucht hätte.

Bei dieser unleugbaren Beschaffenheit der meisten Aussagen Christi von seinem Tode drängt sich uns nun die Frage auf, wie es doch möglich gewesen, daß seine Jünger, und nicht etwa der Spätling Paulus allein, sondern auch seine nächsten und vertrautesten, Petrus und Johannes, die alle seine Reden darüber mit angehört hatten, nachher eine Theorie vom Tode ihres Meisters vortrugen, die sich von jenen Aussagen, wie es den Anschein hat, so

---

a) Joh. 8, 22.

sehr weit entfernt. Denn zugegeben auch, daß sich Uebergangspuncte nachweisen lassen von den angeführten Aeußerungen Jesu über seinen bevorstehenden Tod zu den Aeußerungen der Apostel über das wirklich statt gefundene Ereigniß, so erscheint doch der Abstand sehr groß. Man vergegenwärtige sich die Stellen Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 24. 1 Joh. 1, 7 und viele ähnliche, man erinnere sich, wie geläufig es zumal dem Paulus ist, an den Kreuzestod Jesu unmittelbar die Vergebung der Sünde und die erlangte Gotteskindschaft anzuknüpfen, also die höchsten Güter der Gläubigen von dieser Katastrophe abzuleiten: — und man wird gestehen müssen, daß — ganz abgesehen von der späteren Gestaltung der kirchlichen Lehre über diesen Punct — der Zusammenhang zwischen dem, was hierüber einmüthige Lehre der Apostel ist, und zwischen dem, was Jesus als Lehre darüber vorträgt, wenigstens ein sehr loser sey. Bekanntlich hat eine neuere Theologie diese Zusammenhangslosigkeit auf eine Weise urgirt, daß der Faden zwischen Christus und seinen Aposteln fast zerrissen wurde, und man von der Theologie des Paulus als von einer Christo ganz fremden, ja seiner Richtung sogar entgegengesetzten Lehrentwickelung reden hörte. Mir scheint aber das christliche Bewußtseyn ganz wesentlich dabei interessirt zu seyn, diesen Faden nicht zu zerreißen. Wenn wir nämlich die Vorstellungen und die Lehre der Apostel sich unabhängig von den Worten Christi entwickeln lassen, so sehe ich nicht, wie die Ehre Christi und die Wahrheit seines Berufes gerettet werden kann, da nämlich die Kirche sich offenbar auf der Lehre der Apostel auferbauet hat, und man also annehmen müßte, die Pflanzung der Kirche stehe entweder nur in zufälligem Zusammenhange mit der Person und Lehre Jesu, oder, wenn er doch ihr Stifter habe seyn wollen, so habe sie sich ganz seinem ursprünglichen Sinne zuwider gebaut; woraus dann folgen würde, daß Christus entweder eine bestimmte Absicht, durch

die Apostel eine Kirche zu gründen, gar nicht gehabt habe, oder daß seine eigentliche Absicht von ihnen verfehlt worden sey; von welchem weder das eine noch das andere mit dem vollen, einfältigen Glauben an ihn bestehen kann. Denn gegen die erste Annahme sprechen seine ausdrücklichsten Erklärungen und bestimmtesten Aufträge an die Apostel [a]); und was das zweite betrifft, so muß Christus doch gewußt haben, was er that, als er gerade diejenigen Männer zu seinen Jüngern berief, deren Werk die Pflanzung der nach ihm benannten Kirche ist. Wären nun diese in ihren wichtigsten dogmatischen Vorstellungen (und es muß zugestanden werden, daß das Dogma vom Tode Christi die Angel ihrer Theologie wurde) anderwärtsher — entweder aus sich selbst heraus oder durch Aufnahme und Aneignung fremder Ideen — und anderswie bestimmt worden als durch die Worte ihres Meisters und nach denselben, so bliebe nichts anderes übrig als zu sagen, Christus habe sich in ihrer Wahl getäuscht, d. h. entweder, er habe nicht diejenigen erwählt, die fähig waren seine Lehre rein *aufzufassen* und zu überliefern (und in diesem Falle hatte Johannes Unrecht zu sagen, er habe gewußt, was im Menschen war, Joh. 2, 25. vgl. Joh. 1, 42. 47); oder es seyen überhaupt solche reine Gefäße seines Geistes und taugliche Träger seines Wortes damals nicht zu finden gewesen (und in diesem Falle hatte Paulus Unrecht zu sagen, die Zeit sey erfüllt gewesen, als Gott seinen Sohn sandte, Gal. 4, 4. vgl. Mark. 1, 15). Nun sagt man zwar, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, der Geist der Wahrheit, den Jesus seinen Jüngern als einen παράκλητος verheißen, habe sie in die Wahrheit geleitet; dasjenige, was sie später über die Aeußerungen Jesu von seinem Tode Hinausgehendes und diesen scheinbar Fremdes oder gar Entgegengesetztes gelehrt hätten, das sey eben vom Geiste

a) Matth. 16, 18. 19. Matth. 28, 18—20. Joh. 20, 21—23.

ihnen eingegeben worden und deshalb unzweifelhaft von christlichem Gehalte. Allein Christus redet in den Stellen bei Johannes, welche die ausführlichsten sind über das πνεῦμα τῆς ἀληθείας, von demselben als von einem solchen, der sie zwar Alles lehren, aber doch nur an das, was er selbst, der Herr, ihnen schon gesagt, zu erinnern haben werde (Joh. 14, 26), dessen Geschäft nur seyn werde, ihn zu verklären, es von dem Seinen zu nehmen und den Jüngern zu verkündigen, nicht aber ἀφ' ἑαυτοῦ zu reden, d. h. nichts Eigenes, absolut Neues (Joh. 16, 13. 14). Hat nun der Geist die Jünger freilich erst in alle d. h. in die ganze, volle Wahrheit geleitet, so kann ihnen doch nichts zur Wahrheit geworden und zur Klarheit gekommen seyn, was sie nicht zurückzuführen im Stande gewesen wären auf eigene Worte des Herrn. [a]) Und hätten wir nun keine anderen Aeußerungen Jesu über seinen Tod, als entweder — wie gewöhnlich bei den drei ersten Evangelisten — prophetische, oder — wie gewöhnlich bei Johannes — solche, welche seinen Tod als nothwendiges Glied in der Verkettung der Umstände, oder als That aufopfernder Liebe, oder als Bedingung seiner Verherrlichung, nämlich der Aneignung seines Lebens

---

a) So verhält es sich doch auch bei den zum Theil so ausführlichen Belehrungen der Apostel, namentlich des Paulus, über die Wiederkunft des Herrn und was damit zusammenhängt. Nichts wird sich in denselben nachweisen lassen, was nicht von dem Herrn selbst in seinen ebenfalls so ausführlichen, nur in eigenthümlicher prophetischer Perspective gehaltenen Reden hierüber entweder ausdrücklich schon bezeugt, oder nicht wenigstens dem Keime nach darin enthalten wäre, so daß alles, was den Aposteln eigenthümlich zu seyn scheint, doch leicht auf Worte Jesu zurückgeführt werden kann, wie Paulus es auch 1 Theß. 4, 15 ausdrücklich thut (τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου), was Niemand von einer besondern dem Paulus hierüber zu Theil gewordenen Offenbarung wird verstehen wollen, eine Annahme, die überall ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat.

Seiten der Jünger und der Ausgießung seines Geistes über sie, bezeichnen: so müßten wir, da die Apostel seinem *Tode* außerdem noch und zwar gerade vorzugsweise eine *ganz* andere Bedeutung beilegen, indem sie nämlich einen *stellvertretenden*, die Sünde der Welt versöhnenden Act in ihm erblicken, in großer Verlegenheit seyn, dieß mit der Würde Jesu, als des eigentlichen Stifters der Kirche, und mit seinen Aussagen über die Natur und das Geschäft des in alle Wahrheit leitenden Geistes zu vereinigen.

Aus diesen Gründen ist es von dem höchsten Interesse, daß wir in einigen Aeußerungen Christi über seinen Tod wirklich solche Beziehungen finden, wie sie nachher bei den *Aposteln* die gewöhnlichsten geworden sind. Dahin rechne *ich* vor allen unsere Stelle. Nach der einen Seite hin, in dem *δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ... ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ... ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, neigt sie sich zu allen jenen Stellen hinüber, in welchen er überhaupt von seinem Tode als von demjenigen Ereignisse spricht, welches die Bedingung der Anerkennung seiner Person, der Ausgießung seines Geistes, der Verbreitung seines Reiches, kurz seiner Verherrlichung seyn werde [a]; — nach der anderen Seite hin, in dem *καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν*, in der behaupteten, tiefsinnig durchgeführten (V. 15) Parallele mit jener ehernen Schlange, bildet sie den Uebergang zu jenen bekannten, oben erwogenen Aeußerungen der Apostel, welche die Grundlage der christlichen Lehre über diesen Punct geworden sind. Und diese letztere Seite haben wir gerade als dasjenige anzusehen, was der Erlöser in diesen Worten vorzüglich hat offenbaren wollen, weil seine ganze Rede an die Vergleichung mit der Schlange sich anlehnt, und, während er von jener anderen Bedeutung

---

a) In dieser Beziehung und wegen des Doppelsinnes in dem *ὑψωθῆναι* ist sie sehr verwandt der Aeußerung des Johannes, Cap. 7, 39, wo in dem *ἐδοξάσθη* das *ἐσταυρώθη* (*ὑψώθη*) eingehüllt liegt.

seines Todes an so vielen Stellen auf die mannichfaltigste Weise, mit und ohne Gleichniß [a]) spricht, hier (wenn auch dem Nikodemus die durch die ὕψωσις zu erreichende Anerkennung des Messias die nächste und verständlichste Beziehung seyn müßte) die Vergleichung mit der Schlange in den Vordergrund tritt, und das andere nur damit verwebt wird. Dem Erlöser, von dem wir doch gewiß glauben müssen, daß jede Beziehung seines Todes ihm völlig klar vor der Seele gestanden habe, dürfen wir es zutrauen, daß er die ganze Bedeutung der zwischen jener Schlangenerhöhung und seiner Kreuzerhöhung gezogenen Parallele erkannt und den tiefsten Sinn des Vorbildes erfaßt haben werde. Gewiß also war ihm diese Schlange ein Vorbild seiner der sündigen Menschennatur so nahe gebrachten Erscheinung im Fleische; — gewiß war ihm die Erhöhung dieses verabscheuten Thieres zu einem *σύμβολον σωτηρίας* an dem Paniere Israels ein Vorbild seiner schmachvollen Erhöhung am Kreuze, durch die er den Sündern gleich gesetzt, den Uebelthätern gleich gerechnet wurde [b]), seiner Erhöhung zu einem *σημεῖον ἀντιλεγόμενον*, zu einer *πτῶσις* und *ἀνάστασις πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* [c]); — gewiß war ihm die Anordnung Gottes in Aufrichtung gerade solch eines rettenden Wahrzeichens für die tödtlich Gebissenen wie die verabscheute Schlange, und in Aufstellung gerade solch einer Bedingung des Heils wie das gläubige Hinschauen auf die am נֵס hängende Schreckengestalt, ein Vorbild der in den Augen der Welt nicht minder thörichten Anordnung, daß er in der Aehnlichkeit der *σὰρξ ἁμαρτίας* zu einem rettenden Wahrzeichen für die dem Tode anheim-

---

a) So fern nicht die Ausdrücke *δοξασθῆναι*, *πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* u. dgl. an sich schon bildlich sind.

b) Jes. 53, 12. Luk. 22, 37.

c) Luk. 2, 34.

gefallenen Sünder am Kreuze aufgerichtet werden, und daß den Kindern des Todes nur unter der Bedingung gläubigen Hinschauens auf ihn, den Gekreuzigten (d. h. eines solchen Hinschauens, daß sie in ihm, obwohl er ein so schmachvolles Ende nahm, den Sohn Gottes, den von Gott verordneten Retter erkannten [a]), Leben und Seligkeit zu Theil werden sollte (*μὴ ἀπόλωνται, ἀλλ' ἔχωσι ζωὴν αἰώνιον*). Alles dieses glaube ich nicht hineinzutragen in die Worte Jesu, sondern aus ihnen entnehmen zu dürfen, sofern ohne solche tiefere Deutung das ganze Vorbild zu einer zufälligen, bedeutungslosen Aehnlichkeit herabsinkt, und so fern sich in demselben bei solcher tieferen Deutung die sichere Grundlage der späteren apostolischen Lehre vom Tode Jesu, die nur eine unter der Leitung des *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* erfolgende Entwickelung dieses Ausspruches ist, erkennen und nachweisen läßt.

Und ähnlich verhält es sich mit einer zweiten hierher gehörigen Aeußerung Christi: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Matth. 20, 28). Auch hier finden wir eine Andeutung jener tieferen Abzweckung des Todes Christi, welche nachher im apostolischen Lehrvortrage so sehr in die Mitte trat. Man hat zwar, sich berufend auf den Zusammenhang, in welchem diese Worte gesprochen seyen, gesagt, der letzte Ausdruck: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐ. λ. ἀ. π.* könne nur so ausgelegt werden, daß er gleichbedeutend mit dem *διακονῆσαι* sey. Denn zu dem gegenseitigen Dienen, Unterordnen, Erniedrigen, habe Jesus seine Jünger vorher (V. 25 — 27) ermahnt, und ver-

a) Solch ein Hinschauen auf ihn war das des mitgekreuzigten Schächers; vgl. Luk. 23, 41. 42. — Ueber die Verwandtschaft des Ansehens mit dem Glauben vgl. Joh. 6, 40. Joh. 1, 14 (wo in dem *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* beides ausgedrückt ist). Joh. 14, 9. 10.

stärke die Ermahnung nun durch Hinweisung auf sein eigenes Beispiel. Sich selbst aber könne er unmöglich zu einem Beispiele machen in einem Falle, wo er nicht für Alle auch zugleich Vorbild seyn könne; und dieß letztere sey er ja dann nicht mehr, wenn in dem δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐ. λ. ἀ. π. etwas ausgedrückt sey, wodurch die Hingabe des Lebens Christi sich von jedem anderen aufopfernden Tode unterscheide, was doch nach der gewöhnlichen älteren Auslegung dieser und ähnlicher apostolischen Stellen der Fall sey. Und so sah man denn in diesen Worten nichts anderes von dem Tode Christi ausgesagt, als daß er eben bis zum Tode den Seinigen treu bleiben und für die Seinigen den Tod aufopfernder Liebe sterben werde, ähnlich wie Joh. 10 der Hirte sein Leben im Kampfe mit dem Wolfe für die Schafe dahingibt, und wie Jesus Joh. 15, 12. 13, ebenfalls an ein Gebot der Liebe anknüpfend und ebenfalls mit Berufung auf sein Beispiel, sagt, daß man die Freunde bis zum Tode lieben müsse. — Allein der Ausdruck λύτρον ἀντὶ πολλῶν ist zu stark, als daß er uns erlaubte, diese Stelle nach Analogie der eben angeführten johanneischen auszulegen. Vielmehr müssen wir behaupten, daß der Erlöser, wie er Joh. 3, 14. 15 mit der ihm geläufigen Vorstellung von seinem Tode als der Bedingung seiner Verherrlichung, um einen tieferen Wink zu geben, einen Ausdruck verbindet, der ihn, den sterbenden Menschensohn, in einer Aehnlichkeit mit den durch seine ὕψωσις vom Tode erretteten Sündern zeigt (dieß liegt in der Vergleichung mit dem ὄφις), ebenso hier mit der geläufigeren, klareren Betrachtung seines Todes als eines Beweises der Liebe und Treue gegen die Seinigen, eine andere, weiter führende Belehrung verbindet, die in der Hingabe seines Lebens ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν zeigt, sofern nämlich das durch seinen in diesem Tode bewiesenen Gehorsam erlangte oder behauptete vollkommene Wohlgefallen Gottes durch einen Act der Gnade

übergetragen wird auf Alle, die durch den Glauben an ihn in die Gemeinschaft seines Todes, und somit auch in die Gemeinschaft seines Lebens eingehen. So erscheint er am Kreuze als der wahre Stellvertreter der sündigen Menschheit, der den Tod, welcher doch der Sünde Sold ist, unschuldig erleidet, und wiederum sein Leben denjenigen mittheilt, die Kinder des Zornes sind um der Sünde willen; — zugleich aber als ein Opfer für die Sünde der Welt, sofern an eine solche Hingabe seines Lebens die Erlösung geknüpft war, die in der Vergebung der Sünden besteht. So finden sich diese Vorstellungen freilich erst in der paulinischen Theologie entwickelt [a]), und die Kirchenlehre ist in mancherlei näheren Bestimmungen und Anwendungen noch weiter gegangen. Aber den Keim, aus welchem diese ganze Reihe von Vorstellungen sich bei Paulus und den übrigen Aposteln entwickelt hat, müssen wir in diesem Worte des Herrn, dem λύτρον ἀντὶ πολλῶν finden, wie er die Hingabe seines Lebens nennt. Daß dieses übrigens nur die Spitze des διακονῆσαι ist, können wir uns leicht klar machen. Denn durch diesen Tod ward er ja eben der διάκονος, der δοῦλος Aller, und eben dadurch — ganz entsprechend der Ermahnung an seine Jünger, in deren Zusammenhang der Ausspruch steht — auch μέγας und πρῶτος im Reiche Gottes. Nur daß in diesem διακονῆσαι, weil der Menschensohn der Repräsentant aller Menschen, der ἀρχηγός ist und einerseits Kräfte der Liebe, anderseits auch eine Aufgabe hat wie keiner neben ihm, Niemand es ihm gleich thun kann, und er also, dem διακονῆσαι das δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν hinzufügend, allerdings aus dem Gebiete hinausschreitet, innerhalb dessen er sich den Seinigen als Vorbild im strengsten Sinne aufstellen konnte [b]).

a) Röm. 3, 24. 25. 5, 8 ff., 6, 5 ff., 2 Kor. 5, 14 ff., Kol. 1, 14.
b) Vgl. die Auslegung dieser Stelle bei Olshausen. Dieser nimmt,

Warum aber hob der Erlöser diese tiefste Bedeutung seines Todes, das eigentlich erlösende Moment desselben, so selten hervor? a) Warum sprach er von seinem

---

um auch das zweite Glied des Satzes als Forderung an die Jünger gelten lassen zu können, die Analogie zwischen dem Tode Christi und dem Tode des alten, natürlichen Menschen zu Hülfe und findet hierin einen Vergleichungspunct, der indessen andere, unvergleichbare Momente in dem Tode Christi nicht ausschließe. — Mir scheint dieß einerseits gesucht; denn man kann doch nicht sagen, daß die Schrift durchweg jene Analogie aufstelle, und auch bei Paulus wird der Ausdruck *ψυχὴν δοῦναι* vom Tode des natürlichen Menschen nicht gebraucht; — anderseits nicht genügend; denn es bleibt das *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* dabei in seiner Anwendung auf die Gläubigen unerklärt, man müßte denn sagen, der Gläubige, indem er den alten Menschen mit Christo ans Kreuz schlage, gebe damit sein bisheriges Leben als ein *λύτρον ἀντὶ πολλῶν ἁμαρτιῶν* hin, was aber doch etwas ganz anderes wäre, als dasjenige, was der Erlöser auch nach Olshausens Meinung hier von sich aussagt. Nach der oben gegebenen Auslegung ist die Annahme eines solchen Vergleichungspunctes nicht nöthig.

a) Denn außer den beiden eben ausführlich besprochenen Stellen redet er doch nur noch in den Einsetzungsworten des Abendmahls bei Matthäus (26, 28) und im hohenpriesterlichen Gebete (Joh. 17, 19) von seinem Tode als einem versöhnenden Opfertode. Allein ob das *ἁγιάζω ἐμαυτόν* in der letzteren Stelle eine ausschließliche Beziehung auf den Tod hat, ist mir wegen der Zusammenstellung mit dem *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι* noch zweifelhaft. Auf jeden Fall aber ist diese Stelle in ihrer Verbindung mit allem, was Cap. 14—16 von der Sendung des *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* und deren Bedingtseyn durch den Tod Christi (16, 7) gesagt war, der sonst gewöhnlichen Auffassung des Todes Christi bei Johannes ganz analog, und in der Wahl des Ausdruckes *ἁγιάζω* liegt doch nur eine leise Hindeutung auf den Opferbegriff. Deutlicher spricht sich der Herr allerdings in den Einsetzungsworten des Abendmahls darüber aus, sowohl durch die Hervorhebung des *αἷμα* als in dem *ὑπὲρ ὑμῶν* oder *πολλῶν*. Allein auch hier lassen sich, wenn wir diese Worte mit den Ausdrücken Joh. 6, 51—53 vergleichen, Uebergänge nachweisen zu denjenigen Aeußerungen über seinen Tod, welche dem Erlöser selbst unleugbar die geläufigeren gewesen sind.

Tode vorzugsweise entweder rein vorherverkündigend, oder als von einem nothwendigen Ergebnisse der Umstände, einer freiwilligen That aufopfernder Liebe, einem wesentlichen, ja dem hauptsächlichsten Beförderungsmittel der Ausbreitung seines Reiches? — Wir können nicht anders, als uns diese allerdings auffallende Erscheinung aus der Lehrweisheit Jesu erklären. Es ist bekannt, wie wenig sich die Jünger überhaupt in die Vorstellung seines Todes finden konnten. Stellen, wie Matth. 16, 22. Joh. 13, 36. 37, sprechen darüber statt aller anderen. Es hing dieß, wie öfter bemerkt worden ist, damit zusammen, daß in der jüdischen Christologie überhaupt die Lehre von dem Leiden und Sterben des Messias nur im Keime vorhanden war. Wenn Jesus den Jüngern nun seinen Tod vorherverkündigte, so geschah es immer mit Berufung auf die Schrift, die dasselbe von dem Messias aussage. Dieses war der beste Weg, die Jünger in dieses ihren Vorstellungen fremde Gebiet einzuführen. Von dieser höheren Nothwendigkeit (δεῖ), die aber für die Jünger, sobald sie die einschlagenden Schriftstellen im Sinne Jesu verstanden, eine absolute war, leitet er sie durch solche Reden, in welchen er das, was ihm bevorstehe, als ein unvermeidlich drohendes, in der Verkettung der Umstände, in seinem Verhältnisse zu der jüdischen Hierarchie begründetes Ereigniß darstellt, zur Anerkennung einer anderen Nothwendigkeit hinüber, die man im Gegensatze zu jener göttlichen, durch die Propheten geoffenbarten, die menschliche oder geschichtliche Nothwendigkeit nennen könnte. Dieß hing dann wieder, weil er durch Verleugnen und Aufgeben seiner messianischen Ansprüche den Nachstellungen und Verfolgungen der Feinde entgangen seyn würde, mit der Treue gegen die Seinigen zusammen, die er sterbend bewies, so fern er an denjenigen, welche Alles verlassen hatten, um ihm zu folgen, zum Verräther geworden seyn würde, wenn er, um dem Tode auszuweichen, sich selbst und sie,

dasjenige, worin er mit ihnen und sie mit ihm Eins geworden waren, aufgegeben hätte. Noch höher führte er sie, wenn er ihnen zeigte, wie sein Sterben, das er ihnen immer nur in Verbindung mit seinem Auferstehen vorherverkündigte, obwohl an sich schmachvoll und erniedrigend, doch der Weg zu seiner Verherrlichung und die Bedingung derselben sey, indem der Geist, dessen sie zur Erleuchtung und Befestigung ihrer selbst, zur erfolgreichen Mittheilung seiner Lehre unter Juden und Heiden bedurften, ihnen nicht zu Theil werden könne, so lange seine sichtbare Gegenwart sie in den Banden fleischlichen Sinnes, irdischer Beschränktheit, selbstischer Befriedigung und falscher messianischer Hoffnungen gefangen hielte. — Dieß waren die Seiten, von welchen aus betrachtet das Räthsel seines Todes den Jüngern sich am leichtesten lösen mußte. Was aber darüber hinausging und ihnen seinen Tod in noch höherem Lichte, in dem innersten Zusammenhange mit der Sünde der Welt und mit ihrer eigenen Sünde gezeigt, ihnen die Augen geöffnet hätte für die Erkenntniß des tiefsten Rathschlusses Gottes zur Versöhnung der Welt, zur Vernichtung der Sünde und Einpflanzung der Gerechtigkeit, indem er um des Gehorsams des Einen willen Aller sich erbarmte und um des Einen Opfers willen Aller verschonte, — das gehörte ohne Zweifel zu demjenigen, wovon er in seiner letzten Unterredung mit den Eilfen sagte, er habe ihnen zwar noch viel zu sagen, aber sie könnten es jetzt noch nicht tragen (Joh. 16, 12). Solche Eröffnungen würden für die Jünger noch keine Wahrheit gehabt haben. Jesus mußte erst diesen Tod wirklich gestorben seyn, die Jünger mußten die ganze große Erfahrung seines Sterbens, Auferstehens und Weggenommenwerdens erst wirklich gemacht haben, bevor sich ihnen diese tiefste Bedeutung des Todes Jesu enthüllen konnte. Daher begnügte sich Jesus mit einzelnen Andeutungen, mit tiefbedeutenden Winken darüber, und überließ dem Geiste,

von welchem er wußte, daß er nach seiner Wegnahme über sie werde ausgegossen werden, das Geschäft, sie an solche Andeutungen und Winke zu erinnern, sie in die volle Wahrheit solcher Worte zu leiten und ihnen dieselben zu verklären (Joh. 14, 26. 16, 13—15).

Dazu kommt noch Folgendes. Wenn das erlösende und versöhnende Element der Erscheinung Jesu nach apostolischer Lehre darin lag, daß Gott in ihm war [a]), also in der Menschwerdung und dem Unter-uns-wohnen des *λόγος*, aus dessen Gnaden- und Wahrheits-Fülle alle diejenigen Gnade um Gnade nehmen, die an seinen Namen, d. h. an diese seine eigenthümliche Würde glauben [b]); — und in der Stiftung einer auf diesen Glauben begründeten Gemeinschaft [c]): so ist zwar immer der Kreuzestod Christi, weil er in diesem Tode die völligste *ὑπακοή* und dadurch die Wahrheit seines Zeugnisses von sich selbst und seiner Gottessohnschaft bewies [d]), die Spitze seiner versöhnenden und erlösenden Thätigkeit, und wir müßten es, auch wenn nicht die ganze Reihe der im Briefe an die Ebräer mehr entwickelten, in den paulinischen Briefen mehr vorausgesetzten und angedeuteten, mit dem jüdischen Opfer-Cultus zusammenhängenden Vorstellungen sich damit in Verbindung gesetzt hätte, nicht nur erklärlich, sondern nothwendig finden, daß sich nachmals für die Jünger in diese große, mit der darauf folgenden Auferstehung zusammengenommen ihnen die göttliche Würde ihres Meisters ins hellste, überzeugendste Licht setzende Begebenheit die ganze

a) 2 Kor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.*

b) Joh. 1, 12—16.

c) Tit. 2, 14: *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας, καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.*

d) Röm. 5, 19, Phil. 2, 8. Ebr. 5, 8. 9.

Bedeutung seines heilbringenden, d. h. erlösenden und versöhnenden Lebens zusammendrängte. Darum dürfen wir aber die Kraft seines Lebens, sofern auch dieses schon immer eine ununterbrochene Kette von Erweisungen seiner ὑπακοή, gleichsam ein fortgesetztes Leiden und Sterben war (in dem Sinne, in welchem selbst Paulus von sich sagt, καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, 1 Kor. 15, 31. vgl. die Aeußerungen 2 Kor. 4, 10. 11), und die Kraft seiner Gemeinschaft mit den Jüngern nicht geringer anschlagen; denn es wäre gewiß schwer, dem Tode Christi eine ganz eigenthümliche erlösende Kraft zu vindiciren, die nicht beginnend auch schon in seinem Leben gelegen hätte, da er selbst ja seinen Tod nur als die Vollendung seines Lebens ansieht [a]. Für seine Jünger also, in dem Maße als sie schon mit völligem Glauben in seine Gemeinschaft eingegangen waren und den Sohn des lebendigen Gottes in ihm erkannt hatten [b], bedurfte es einer solchen Reinigung, wie wir sie als eine Frucht des Todes Jesu unter der Bedingung des Glaubens an ihn dem unbekehrten Sünder verheißen, nicht mehr. Jesus selbst erklärt sie in seinen letzten Gesprächen für rein, weil sie in seiner Gemeinschaft abgewaschen seyen (Joh. 13, 10. vgl. V. 8) und sein Wort angenommen hätten (Joh. 15, 3), was eben dasselbige, nur nach der entgegengesetzten Seite hin gewendet, ist, als wenn Paulus, vom Tode Christi redend, sagt, daß er für die Gottlosen, für die Sünder, für die Feinde gestorben sey (Röm. 5, 6—10). Diese sollten bei dem Anblicke des Gekreuzigten (denn nur als der Gekreuzigte ward Jesus ihnen gepredigt, vor Augen gemalt [c]) gewahr werden, in welchen sie gestochen hätten [d]; d. h. das unschuldige

a) In dem τετέλεσται, Joh. 19, 30.
b) Matth. 16, 16, Joh. 6, 69.
c) 1 Kor. 2, 2, Gal. 3, 1.
d) Joh. 19, 37.

Sterben Jesu, das Opfer seines Lebens sollte ihnen ein beständiges Gedächtniß ihrer Sünde seyn [a]); zum Bewußtseyn ihrer Sünde sollte das Kreuz Christi sie bringen, indem sie zugleich in ihm den sündlosen Menschensohn, der Gehorsam und Liebe, Kraft und Demuth, Alles in dem höchsten Maße in sich vereinigte, erkenneten. So sollte auf diesem Wege der Glaube an ihn entstehen, und durch den Glauben, durch das vertrauensvolle Eingehen in seine Gemeinschaft, die Befreiung von der Sünde zu Stande kommen. Nur am Kreuze waren für die Welt die Worte zu lesen, die Pilatus, freilich aus Verhöhnung, über dasselbe schreiben ließ, daß nämlich dieser Jesus der Gesalbte Gottes sey. Bedurfte es nun für die Jünger solcher Erweckung des Glaubens nicht mehr, weil sie schon immer in seiner Gemeinschaft gelebt hatten und der Vergebung ihrer Sünden in derselben schon hatten gewiß werden müssen, so hatte Jesus auch nicht Veranlassung, zu ihnen gerade von dieser Bedeutung seines Todes zu reden, eben weil derselbe für sie diese Bedeutung nicht mehr hatte [b]), und er gewiß seyn konnte, daß sich ihnen, wenn sie nach seiner Auferstehung und Rückkehr zum Vater, vom Geiste der Wahrheit erleuchtet, sein Leben im Zusammenhange überschauen würden, Alles in das reinste, vollste Licht stellen, und ihr Liebeseifer für die Verbreitung seines Reiches ihnen sein Kreuz sofort in der Bedeutung, die es für die ganze noch unbekehrte Welt hatte, erscheinen lassen werde. Ihnen selbst aber zeigte er seinen Tod vorzugsweise nur in der Bedeutung, die derselbe für sie, nach

a) Ebr. 10, 3.

b) Sofern indessen dem Glauben der Jünger, *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*, noch irrige, sinnlich schwärmerische Elemente beigemischt waren, war ja gerade der Kreuzestod Jesu auch für sie reinigend und erlösend; wie denn überhaupt hier nicht scharf getrennt werden darf, da die Gränzen des Glaubens und Nichtglaubens vielfach in einander laufen.

ihren Bedürfnissen, ihrer inneren Stellung gemäß, haben werde, und das lief immer auf eine der drei oben angegebenen Beziehungen hinaus.

Es treten nun aber diese in den Aussprüchen Jesu vorherrschenden Beziehungen auch in den Schriften der Apostel weit häufiger hervor, als gewöhnlich angenommen zu werden scheint. Freilich haben die meisten Stellen, in denen die Apostel sich über die Verbindung des Todes Jesu mit dem Erlösungswerke erklären, eine solche Färbung, daß die in die Kirchenlehre ausgebildete Vorstellung ihnen mehr oder weniger deutlich zum Grunde liegt. Denn die häufigen ganz kurzen Formeln, z. B. ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 5, 10), oder τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (1 Joh. 1, 7), finden ihre Erklärung doch nur in jenen ausführlicheren Stellen, wo das versöhnende Element des Todes Jesu im Zusammenhange mit der Opfer-Theorie des alten Bundes entwickelt wird. Dagegen gibt es eine ganze Reihe apostolischer Aussprüche, wo diese letztere Beziehung entweder ganz zurücktritt, oder doch nur ein leiser Anklang davon vernehmbar wird. — Analog zuvörderst den bloß prophetischen Aeußerungen Jesu über die ihm bevorstehende Katastrophe sind die in der Apostelgeschichte so häufigen Bezugnahmen auf alttestamentliche Weissagungen, in denen dieß Alles vorherverkündigt sey. So äußert Petrus in der Rede nach der Heilung des Lahmen, Gott habe, indem er zugegeben, daß Jesus getödtet werde, erfüllt, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt habe, wie Christus leiden solle (Apg. 3, 18). Vgl. die ganz ähnlichen Aeußerungen des Paulus in den Reden zu Antiochien (Cap. 13, 27. τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν κρίναντες ἐπλήρωσαν) und an den König Agrippa (Cap. 26, 22. 23. οἱ προφῆται ἐλάλησαν . . . . εἰ παθητὸς ὁ Χριστός). Dasselbige besagen, nur kürzer zusammengefaßt, Stellen wie

Apg. 2, 23: Jesus sey, τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ, den Juden gleichsam ausgeliefert worden (ἔκδοτον λαβόντες) zur Kreuzigung; Apg. 4, 28, die Juden hätten mit ihm nur gethan, ὅσα ἡ χεὶρ καὶ ἡ βουλὴ τοῦ θεοῦ προώρισε γενέσθαι; Apg. 17, 3, er habe leiden und von den Todten auferstehen müssen, wo das ἔδει ganz analog ist dem ἔδει Luk. 24, 26, und auch wie dieses in der Beziehung auf τὰ περὶ αὐτοῦ ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς seine Erklärung findet, womit dann auch wieder das δεῖ in Luk. 9, 22 einerlei ist. In allen diesen Stellen der Apostelgeschichte wird, ganz wie in den entsprechenden Aeußerungen Jesu selbst, auf die eigentliche tiefere Bedeutung seines Todes gar keine ausdrückliche Beziehung genommen. Daß aber in den Briefen der Apostel von dem Tode Jesu, sofern sich darin die Weissagungen der Propheten erfüllt hatten, seltener die Rede ist, können wir nur begreiflich finden. Denn je fester das christliche Leben sich in den Einzelnen und in ganzen Gemeinden gestaltete, desto mehr mußte das apologetische Interesse an solchen Rückweisungen in den Hintergrund treten, und die großen dogmatischen Interessen fingen an, sich geltend zu machen, die im Römerbriefe ihre Vertretung und Entwickelung finden. Die Erwähnung des Todes und der Auferstehung Jesu in Verbindung mit den Weissagungen der Schrift eignete sich nur für die erste, der Anknüpfungen noch bedürftige Verkündigung des Evangeliums. Eine aufmerksame Betrachtung des Zusammenhanges von 1 Kor. 15, 1 ff. führt auf das nämliche Resultat. Denn da legt Paulus zwar ein entschiedenes Gewicht darauf, daß Christus κατὰ τὰς γραφὰς (V. 3. 4) gestorben sey und auferstanden; aber er thut es eben nur in der Erinnerung an seine erste Predigt des Evangeliums zu Korinth; V. 1: γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε u. s. w.; V. 3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις u. s. w.

Parallel mit denjenigen Aeußerungen Jesu, welche

seinen bevorstehenden Tod als natürliches, unvermeidliches Ergebniß der Verkettung der Umstände darstellen; finden wir auch in der Apostelgeschichte und in den Briefen einzelne Stellen, wo diese menschliche Ansicht der Katastrophe weniger zwar hervortritt als durchscheint; denn die Apostel hatten eigentlich gar keine von dem Bewußtseyn Gottes getrennte Weltanschauung; und die Geschichte in ihrem ganzen Verlaufe war ihnen nur das Offenbarwerden der göttlichen Ordnung. In der ersten Rede des Petrus (Apg. 2, 22. 23) zeigt sich beides mit einander verbunden: *Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον διὰ χειρῶν ἀνόμων προςπήξαντες ἀνείλετε*, aber *λαβόντες ἔκδοτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ*. Apg. 3, 15—17 sagt Petrus, sie hätten, indem sie den Heiligen und Gerechten verleugneten u. s. w., ihn *κατὰ ἄγνοιαν* getödtet, in welchem Ausdrucke, verbunden mit dem V. 18 Gesagten, die menschliche Thätigkeit fast ganz hinter der göttlichen Ursächlichkeit zurücktritt, eine Betrachtung, die auch in der Fürbitte Jesu am Kreuze Luk. 23, 34 durchschimmert. Aehnlich Apg. 4, 26—28, wo die angeführten Einzelnheiten vom Tode Jesu an die messianische Stelle im zweiten Psalm angeknüpft werden. Vgl. auch Cap. 10, 39. 40, Cap. 13, 28—30. — Wo aber in den Briefen der Apostel von dem Tode Jesu nicht in dieser Verbindung mit dem Rathschlusse Gottes geredet wird, sondern mehr als von einem natürlichen, menschlich herbeigeführten Ereignisse, da geschieht es immer im Zusammenhange mit Betrachtungen und Ermahnungen, die nicht auf Erweckung der Buße und des Glaubens überhaupt gerichtet sind, sondern eine speciellere, im engeren Sinne moralische Abzweckung haben. Z. B. 1 Thess. 2, 13—16, wo Paulus die dortigen Christen um ihres schon vorhandenen Glaubens willen lobt und in den Leiden, die sie von ihren heidnischen Landsleuten zu erdulden hatten, sich trösten heißt mit dem Hinblicke auf das unter den Ju-

den Geschehene; denn diese hätten den Herrn Jesum und ihre Propheten getödtet, und sie, die Apostel, verfolgt. Vgl. die sehr ähnlichen Aussprüche 1 Petr. 2, 20. 21 und 4, 13. In der ersteren Stelle sagt der Apostel: in einem guten Werke, ἀγαθοποιοῦντες, zu dulden, sey eine χάρις παρὰ θεῷ, und etwas, wozu die Christen berufen wären; denn so habe Christus auch gelitten (in dem ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν versteckt sich das ἀγαθοποιῆσαι). In der zweiten Stelle ermahnt er die Christen, sie sollten in der πύρωσις, die ihnen πρὸς πειρασμόν widerführe, sich nicht fremd fühlen (μὴ ξενίζεσθε), nicht glauben, es begegne ihnen damit etwas Fremdes (ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος); denn sie hätten in diesen Leiden ja nur Gemeinschaft (κοινωνεῖτε) mit Christo, der eben auch gelitten habe, würden sich also auch mit ihm der Herrlichkeit zu erfreuen haben. Auf ähnliche Weise herrscht die menschliche, natürliche Ansicht des Leidens Christi als eines ihm mit uns und uns mit ihm gemeinsamen, also in der Ordnung der Welt begründeten Zustandes, in der Ermahnung Cap. 4, 1 vor.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den ebenfalls nicht sehr zahlreichen Aussprüchen der Apostel, die den Tod Jesu als eine That seiner aufopfernden Liebe preisen. Wie auch dieß mehr die menschliche Seite desselben ist, so erscheint sie auch als die vorzüglich nachahmungsfähige; und wo die Apostel des Todes Jesu so erwähnen, da geschieht es immer im Zusammenhange mit Aufforderungen zur Liebe überhaupt oder zu Erweisungen der Liebe in bestimmten Verhältnissen. So Eph. 5, 2: περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν u. s. w., 1 Joh. 3, 16, in einer Verbindung, wo Alles auf das ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (V. 11) hinausläuft: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι. Speciellere Anwendung

davon finden wir Eph. 5, 25, wo die Liebe des Mannes zu dem Weibe in der christlichen Ehe als Nachbildung der das Leben lassenden Liebe Christi zu der Gemeinde erscheint [a]; und Röm. 14, 15. [b] vgl. mit 1 Kor. 8, 11 [c], wo die Pflicht, die Gewissen der noch glaubensschwachen Brüder zu schonen, auf die Liebe zurückgeführt, und der Mangel schonender Liebe bei solchen Christen mit dem Uebermaße derselben, das im Tode Christi sich offenbart, zusammengestellt wird, wodurch eine Art *ὀξύμωρον* entsteht. Daß aber die Apostel von dem Tode ihres Meisters in dieser doch auch so reichen Beziehung seltener sprechen, sollte uns wohl ein redender Beweis seyn, wie sehr ihnen dieselbe eine untergeordnete war und wie ihr Glaube ihnen das Kreuz Christi vorzugsweise in einem ganz anderen Lichte erscheinen ließ.

Weit zahlreicher sind in den Reden und Schriften der Apostel solche Stellen, die parallel sind den Aeußerungen Christi über die Nothwendigkeit seines Todes für die Ausbreitung seines Reiches. Der Typus aller solcher Stellen ist der Ausspruch von dem Ersterben des Waizenkorns als der Bedingung seines Fruchtbringens, Joh. 12, 24. Von dieser Seite gewann der Tod Jesu für die Jünger zuerst Bedeutung, und ihre ersten Reden nach dem Pfingstwunder sind eigentlich nichts als ein immer wiederholtes Zeugnißgeben von der Erfahrung, die sie in dieser Hinsicht an sich selbst gemacht hatten. Nachdem ihr mit dem letzten Hauche Jesu fast ganz erstor-

---

a) *Ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας ἑαυτῶν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.*

b) *Εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε.*

c) *Καὶ ἀπολεῖται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς ἐπὶ τῇ σῇ γνώσει, δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*

dener Glaube durch die Auferstehung neues Leben und gleichsam Bestätigung aus einer höheren Welt empfangen hatte, konnten sie, erfüllt von dem Geiste, zu dessen Aufnahme sie erst jetzt bereitet waren (denn das Maß des Glaubens ist das Maß des Geistes), nicht anders, als das erlebte Wunder denjenigen bezeugen, die nach der Ursache der mit ihnen vorgegangenen Veränderung fragten und über die Wirkungen derselben staunten oder zürnten. „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben" Apg. 4, 20. Die Erfahrung von der Macht und Herrlichkeit Christi, die sie gemacht hatten, mutheten sie Allen zu; ja sie verhießen sie sogar denen, die ihn verworfen und gekreuzigt hatten, sofern sie nur der Kunde von seiner Auferstehung Glauben schenken wollten. Ihnen war er durch seine Auferstehung der Herr und Christ geworden (Apg. 2, 36); so mußte der Glaube an die Thatsache der Auferstehung Jesu und der an seine eigenthümliche Würde ihnen zusammenfallen, und jede andere Bedeutung seines Todes trat anfangs in den Hintergrund. Sein Tod hatte gleichsam nur Gelegenheit zu seiner Auferstehung, zu der höchsten und herrlichsten Offenbarung der Macht Gottes an ihm gegeben; nur als — freilich nothwendiger — Durchgangspunct zu dieser Verherrlichung gehörte er in den Plan Gottes. Eine solche Gedankenverbindung liegt offenbar den Aeußerungen der Apostel über den Tod und die Auferstehung des Herrn in ihren ersten Predigten zu Grunde. Apg. 2, 23. 24: . . . *προςπήξαντες ἀνείλετε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε* . . . Vgl. V. 36, Cap. 3, 15 . . . . *ἀπεκτείνατε· ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* . . . . Cap. 4, 10: *ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* . . . . 10, 39. 40: *ὃν καὶ ἀνεῖλον κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου, τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρε τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.* Eben so Paulus in der Rede zu Antiochien, Apg. 13, 28 ff., und zu Athen Cap. 17, 31. Verhältnißmäßig tritt nun diese Betrachtung

des Todes Jesu später in demselben Maße zurück, als die Bedeutung desselben den Aposteln auch nach anderen Seiten hin klar wurde. Doch finden wir selbst in den spätern Briefen noch häufige Anklänge an diese früheste Betrachtungsweise. So in der Stelle von der *ταπείνωσις* Jesu und der darauf folgenden *ὑπερύψωσις* Phil. 2, 6 ff. Als die Spitze seiner Erniedrigung wird da der Gehorsam bis zum Tode beschrieben, und als Lohn dafür die (mit der Auferstehung beginnende) ihm von Gott beschiedene Erhöhung, die hier wesentlich in das *ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* gesetzt wird, nämlich in die ihm zu Theil werdende göttliche Anerkennung und Verehrung. — Parallel damit ist Ebr. 5, 7 ff. Auch da wird das Leiden und Sterben Christi (*ἔπαθεν* V. 8) als eine in dem Zustande seiner Erniedrigung (*ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* V. 7; *καίπερ ὢν υἱός* V. 8) bewiesene *ὑπακοή* gefaßt, durch die er vollendet worden (*τελειωθείς* V. 9) und allen denen, die ihm folgen (*τοῖς ὑπακούουσιν*, offenbar wegen des vorhergegangenen *ὑπακοή* statt *τοῖς πιστεύουσιν ἐν αὐτῷ*) ein auctor salutis aeternae geworden sey. Die Kraft, die in diesem *αἴτιος εἶναι* liegt, hat Christus durch die in der bewiesenen *ὑπακοή* erlangte *τελείωσις* erworben; und ihrem Inhalte und Werthe nach fällt diese Kraft ganz zusammen mit dem ihm von Gott gegebenen *ὄνομα*. Vgl. Ebr. 2, 9. 10, wo auch das *στεφανοῦσθαι δόξῃ καὶ τιμῇ* als Folge des *πάθημα τοῦ θανάτου* erscheint, und der *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας*, der *πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγών*, die *τελείωσις* durch die *παθήματα* empfängt. — Was Petrus Apg. 4, 12 kurz und entscheidend in den Worten zusammenfaßt: *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὔτε γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*, das ist der ihm gewordene Lohn, darin besteht seine Erhöhung, die auch hier (vgl. V. 10) unmittelbar an die Erwähnung seines Todes und seiner Auferstehung angeknüpft wird.

Ganz ähnlich ist die Erklärung des Petrus 1 Petr. 1, 21, wo er von der durch Gott gewirkten Auferstehung Jesu und der ihm von Gott verliehenen δόξα die ganze πίστις und ἐλπίς der Christen abhängen läßt. — Wie man sich aber die Auferstehung nie losgetrennt von dem Leiden und Sterben zu denken habe, sondern beides als zusammengehörig und Eines in seinen Wirkungen, das zeigt V. 11 dieses Capitels a). Auch wird in dem nämlichen Briefe, Cap. 2, 25, die Sammlung der vorher verirrten Schafe, ihre Bekehrung zu dem ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος ihrer Seelen, die doch wesentlich nichts anderes ist als die Mittheilung der ζωή in der πίστις und ἐλπίς, wieder als eine Folge und Frucht des Leidens Christi (V. 21—24) dargestellt. — Alle solche Aussprüche aber gehen am Ende zurück auf das Wort Christi (Luk. 24, 26. vgl. V. 46): οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν, καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; und so tief war diese Vorstellung in der Sinnesweise der Apostel gegründet, daß ihre kräftigsten Ermunterungen zum Ausharren im Leiden nur wie Nachklänge dieses Wortes tönen, indem in ihrem Maße die Gläubigen die nämliche Erfahrung machen würden, die Christus gemacht habe. Jede Erhöhung ans Kreuz werde auch für sie eine Erhöhung zur Herrlichkeit seyn. Vgl. 2 Timoth. 2, 10 ff., Ebr. 12, 2 ff.

Indem wir nun schließlich erwägen, wie diese ganze, zuletzt entwickelte Reihe apostolischer Vorstellungen keimartig eingehüllt liegt in dem Ausspruche Jesu, des Menschen Sohn werde gleich jener ehernen Schlange erhöhet werden, so müssen wir vom Nikodemus freilich sagen, daß ihm wohl erst die Geschichte selbst den Sinn dieser kurzen Worte seiner ganzen Fülle nach aufgeschlossen habe. Wie

---

a) Τὸ ἐν αὐτοῖς (τοῖς προφήταις) πνεῦμα Χριστοῦ, προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας.

tief auch angeregt durch das nächtliche Gespräch, welches mit diesem bedeutenden Winke auf die Zukunft abbrach: lange mochte er gleich den Jüngern, die doch der täglichen Unterweisung Jesu genossen und sein Verfahren täglich vor Augen hatten, von dem angeerbten Vourtheile sich nicht losmachen können, der Messias müsse endlich in äußerer Herrlichkeit sich offenbaren, und sichtbarlich von Gott erhöhet, hergestellt auf den Thron seines Vaters David, die Augen des ganzen Volkes auf sich ziehen und seiner Herzen mit unwiderstehlicher Gewalt sich bemächtigen. Aber zu seinem wie zu der Jünger Staunen wirkte Jesus nur in ähnlicher Weise fort wie von Anbeginn; nichts Außerordentliches, Glänzendes erfolgte; und das steigende Ansehn, welches Jesus freilich bei dem Volke genoß, sah Nikodemus durch die feindseligen Anstrengungen des hohen Rathes, zu dem er selbst gehörte, untergraben. Seine vermittelnden Einreden fruchteten nichts [a]; um kräftiger aufzutreten, dazu war sein eigener Glaube nicht stark und erleuchtet genug. Als nun endlich der Tod Jesu beschlossen (Joh. 11, 53), das Anerbieten des Verräthers angenommen, die Gefangennehmung erfolgt, der Gefangene verurtheilt, dem Pilatus übergeben und von diesem zur Kreuzigung ausgeliefert war, da mochte dem Nikodemus, der allen diesen Vorgängen in ihrer raschen Entwickelung ohne Zweifel mit der ängstlichsten Theilnahme gefolgt war, und die Rolle des wunderbaren, seit jener Nacht nie von ihm verleugneten Propheten also zu Ende gehen sah, das Wort von der Erhöhung des Menschensohnes wieder in den Sinn kommen, das Jesus damals zu ihm geredet hatte. Die Schreckensgestalt des am Kreuze, dem Holze des Fluches, hängenden, den er gewiß für vollkommen schuldlos hielt, führte ihm die an das Panier Israels erhöhete Schlange vor das Auge; der Jesu gegenüber stehende Haufe seiner

a) Joh. 7, 50 ff.

lästernden, höhnenden Feinde, der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten (Matth. 27, 41—43), mahnte ihn an den aus dieser ganzen Verhandlung so sichtbar entgegentretenden Verfall seines Volkes in sittlicher und politischer Beziehung. Denn was das erste betrifft, so war auf Seiten der Führer des Volkes die Annahme der Verrätherei des Judas, der nächtliche Ueberfall in Gethsemaneh, das unregelmäßige, die Aussage falscher Zeugen benutzende Verhör vor Kaiaphas, die tumultuarische Verurtheilung, die zweideutige Anklage vor Pilatus (Joh. 19, 7. 12. 15), in der sie mit den theuersten Hoffnungen ihres Volkes Spott trieben; — und auf Seiten des Volkes selbst der rasche, launenhafte Wechsel der Gesinnung von der höchsten, freudigsten Anerkennung Jesu beim Einzuge in Jerusalem zu der entschiedensten Verwerfung in dem ungestümen Begehren der Kreuzigung Jesu und der Begnadigung des Aufrührers Barabbas, Zeichen der äußersten Auflösung aller sittlichen Bande. Und das zweite betreffend, so hatte die Ohnmacht der Juden, die gänzliche Bedeutungslosigkeit und Abhängigkeit ihres Gemeinwesens, sich in der Verhandlung mit Pilatus gewiß zum Schmerze aller Patrioten auf das deutlichste gezeigt, wie denn aus dem Gefühle der darin liegenden Verhöhnung ihrer Nation auch die vergebliche Protestation gegen die ohne Zweifel absichtlich so gestellte Ueberschrift über dem Kreuze Jesu hervorging. So brachte dem Nikodemus der Anblick der dem Kreuze gegenüberstehenden feindseligen Menge das Bild des von Schlangen gebissenen Volkes vor die Seele; das leibliche Elend in der Wüste konnte ihm ein Bild dieses sittlichen und politischen Elendes seyn. Er selbst, der — tiefer blickend — in dem Schlangengifte der Sünde die Quelle solcher Auflösung erkannte, erschien sich als derer einer, die vor Mose (4 Mos. 21, 7) die Sünde des Volkes erkannten und diesen baten, den Herrn um Rettung anzuflehen. Rettung

sah auch Nikodemus in der Macht ihres bisherigen Gesetzes und der mosaischen Anstalten nicht; es mußte unmittelbare göttliche Hülfe kommen, Hülfe von dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs. Und siehe! derjenige, den er schon immer für jenen Propheten wie Moses (5 Mos. 18, 15. 18), für den im Gesetze verheißenen zweiten Moses zu halten geneigt war, der hatte sich selbst hingegeben, daß er jener Schlange ähnlich erhöhet werde, hing als Sünder, als Verbrecher, und doch schuldlos, am Kreuze, und ward in dieser Gestalt dem Nikodemus zu einem Wahrzeichen der Rettung. Das erkannte Nikodemus jetzt: Sollte Rettung für sein tief gesunkenes Volk kommen, so mußte sie auf dem Wege kommen, den dieser Jesus von Nazareth gewiesen hatte. Diesen mußte das Volk so ansehen, wie Nikodemus ihn jetzt ansah, als denjenigen, der die Kraft neuen Lebens in sich trüge, als das einzige Heilmittel, den einzigen Heiland in dem allgemeinen Verderben; ansehen mußte ihn das Volk mit dem Auge des Glaubens, so konnte es genesen; ähnlich wie Nikodemus selbst in dem Anblicke des Gekreuzigten von den Ueberresten seiner Thorheit, seines Irrthums, seines Unglaubens genas, und Gotte in diesem Jesu, obwohl er am Kreuze hing, die Ehre gab. Und als er nun solches Todes ihn sterben sah, mit solchem Siegesrufe und unter so wunderbar zusammentreffenden Erscheinungen in der äußeren Natur, daß selbst der heidnische Hauptmann ausrief: Dieser ist Gottes Sohn gewesen! und die ganze rohe Menge an die Brust schlug [a]): da war dieser Menschensohn, der Gekreuzigte, dem Nikodemus zum Gottessohne erhöhet; — und nun faßte er Muth, seinen Glauben an ihn auch vor den Menschen zu bekennen, bat mit Joseph von Arimathia den Landpfleger um den Leichnam Jesu,

---

a) Mark. 15, 29, Luk. 23, 47. 48.

und bestattete ihn mit diesem in der Gruft des Gartens a). Und nachdem er den Erlöser einmal am Kreuze erhöhet gesehen, und in dieser Erhöhung, die in den Augen des Unglaubens eine Erniedrigung war, den Glanz seiner Gottheit erkannt hatte, sah er ihn fortan erhöhet von einer Stufe zur andern. Denn am dritten Tage erstand Jesus von den Todten, und ward dadurch von Gott gerechtfertigt in der Behauptung der Gottessohnschaft, die ihn an das Kreuz gebracht hatte, für den Heiligen erklärt, der die Verwesung nicht sehen könne b), und zum Herrn und Messias gemacht c). Ohne allen Zweifel hat auch Nikodemus den Herrn wiedergesehen nach der Auferstehung d), und hat mehr oder weniger Theil gehabt an den Unterredungen vom Reiche Gottes, deren Hauptinhalt war, daß Christus nach der Schrift habe leiden müssen und also zu seiner Herrlichkeit eingehen, d. h. auf dem Wege der Erniedrigung (der Erhöhung an das Kreuz) erhöhet werden. Vielleicht war er unter den Zeugen der Hinwegnahme Jesu von der Erde, in welcher der Glaube derer, die ihm nachsahen, seine Erhöhung zur Rechten Gottes erblickte e). Gewiß war er unter den 120 Jüngern, die nach Apg. 1, 15 zu Jerusalem auf die Verheißung des Vaters warteten. Und als nun der Sohn durch die Sendung des Geistes vom Vater es bewies, daß er wirklich zur Rechten der Kraft sitze und in den Wolken des Himmels komme f); als der heilige Geist da war, d. h. erschien, weil Jesus nun verklärt war g): da sah Nikodemus wiederum eine neue Erhöhung des Menschensohnes eintre-

a) Joh. 19, 38—40.
b) Ps. 16, 10.
c) Apg. 2, 36.
d) Luk. 24, 33: καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς. 1 Kor. 15, 6.
e) Mark. 16, 19.
f) Matth. 26, 64, vgl. Joh. 14, 28.
g) Joh. 7, 39.

ten. Dreitausend in Jerusalem bekehrten sich auf der Apostel erste Predigt, und gaben dem Gotte, der Jesum von den Todten auferwecket hatte, und damit diesem Jesus selbst die Ehre. Tausende gläubiger Bekenner folgten diesen Erstlingen der apostolischen Verkündigung. Viele selbst der Priester, die ihn verworfen und getödtet hatten, wurden dem Glauben gehorsam a); der eifrige Saulus, dem in dem Antlitze des sterbenden Stephanus vielleicht der erste Strahl der Herrlichkeit Jesu, ein Widerschein des himmlischen Gesichtes, das dieser sah b), erschienen war, zerbrach das Schwerdt der Verfolgung und nahm das Schwerdt des Geistes. In die Länder der Heiden gingen die begeisterten Boten aus, und bald ertönte der Preis Jesu auch von den Lippen derer, die noch in der tiefen Finsterniß abgöttischen Unglaubens gesessen hatten. Wie viel von diesen herrlichen Erfolgen dem Nikodemus noch zu sehen beschieden gewesen, ist uns unbekannt. Aber den Anbruch des Tages Gottes hatte er erlebt; und wie frühe oder wie spät und auf welche Weise er auch sein Glaubensleben mit dem Tode besiegelt haben mag: in der siegreichen Verbreitung des Glaubens an den Gekreuzigten hatte er diesen auf das herrlichste erhöhet gesehen; und in dem Gehorsam, den Jesus bis zum Tode am Kreuze bewiesen hatte, sah auch Nikodemus, der Zeuge dieses Todes, den Grund der Erhöhung (ὑπερύψωσις), die Gott ihm nun darin gewährte, daß er ihm einen Namen gab über alle Namen, eine Herrlichkeit über alle Herrlichkeit, darin bestehend, daß in diesem Namen, im Namen Jesu von Nazareth, aller Kniee sich beugen und alle Zungen ihn für den Herrn bekennen sollten c); d. h. daß alles irdische und himmlische Wesen, wie es durch ihn geschaffen ist d), durch

a) Apg. 6, 7.
b) Apg. 7, 55. 57.
c) Phil. 2, 8—11.
d) Joh. 1, 3, Kol. 1, 16.

ihn das höchste Leben empfangen, und durch seine Vermittlung Gottes werden sollte. a)

Herr Doctor **Tholuck** hat vor einiger Zeit (in seiner Abhandlung über Matth. 5, 3 — 5. Theolog. Stud. u. Krit. J. 1832 H. II.) an eine Art der Schriftauslegung erinnert, die man, aber in einem guten Sinne, **die vermittelnde** nennen könnte. Anstatt bei der Begründung einer eigenthümlichen Ansicht von einer Schriftstelle den bisherigen Auslegungen feindlich gegenüberzutreten und an jeder von ihnen den **Irrthum** nachzuweisen, ist es weit gerechter und förderlicher, aufzusuchen und darzustellen, wie viel **Wahres** und **Richtiges** in den bisherigen Auslegungen enthalten sey, welche Seite der **Wahrheit** jede von ihnen aufgefaßt habe, wo die Abirrung beginne, wohin sie führe. So bekommt jede Auslegung ihren Platz auf dem gemeinschaftlichen Gebiete der Erörterung, und man entgeht der Gefahr einseitiger Verurtheilung oder Ueberschätzung. **Vermittelnd** ist dieses Verfahren nicht in dem Sinne, als liege die Wahrheit auch hier nach der gemeinen Vorstellung **in der Mitte entgegengesetzter Puncte**. Solch eine Mitte entbehrte des positiven Charakters, die Wahrheit wäre nicht das Ursprüngliche, sondern nur die allseitige Verneinung des Irrthums. In einem gewissen Sinne ist die Wahrheit selbst immer ein Aeußerstes, wie sie das Höchste ist; und die verschiedenen Auffassungen und Darstellungen derselben sind nur eben so viele Versuche, sich ihr anzunähern und ihre Höhe zu gewinnen. Weil nun aber jeder dieser Versuche von einem anderen Standpuncte aus unternommen wird, so **scheinen** sie sich oft einander ganz auszuschließen; denn nur **scheinbar** ist diese Ausschließung wenigstens da überall, wo redliches und tüchtiges Streben, die Wahrheit zu er-

a) 1 Kor. 15, 24 — 28. Offenb. Joh. 12, 15.

langen, anerkannt werden muß; indem solch einem Streben die Wahrheit immer gleichsam so viel von ihrem Glanze entgegensendet, daß alle Strebenden einander als in einem gemeinsamen Lichte wandelnd erkennen müssen. Dieß Anerkennen aber ist ein wahres Vermitteln, weil darauf alle Verständigung beruht. — Was nun in vorstehendem Aufsatze über einen der merkwürdigsten und schwierigsten Aussprüche Jesu gesagt ist, sollte ein Versuch seyn, für jede der verschiedenartigen Auffassungen dieser Stelle gleichsam den Ort nachzuweisen, welchen sie auf dem gemeinsamen Gebiete der Wahrheit einnehme und wo sie, unbeschadet anderer Auffassungen, zu existiren ein Recht habe. Jede der bisherigen Auslegungen, von der im strengsten Sinne typischen, die wir in orthodoxer Gestalt bei Luther, in heterodoxer, mit seiner eigenthümlichen Ansicht von der Versöhnung zusammenhängend, bei Menken finden, bis zu der gänzlich verflachenden, dem antiquirten Rationalismus angehörigen des Doctor Paulus, hat ihre Wahrheit. Denn die ersteren Ansichten betreffend, so ist anzuerkennen, daß in der Erhöhung der Schlange ein großartiger Typus liegt, daß der erlösende und versöhnende Kreuzestod Jesu wirklich in dieser Begebenheit sein Vorbild hat, und daß die tiefsten Geheimnisse desselben gerade in dem Aufrichten der Schlange angedeutet sind. Was aber die Ansicht des Doctor Paulus betrifft, wonach eine Beziehung auf den Kreuzestod in diesem Ausspruche gar nicht vorhanden seyn soll, weil dieß das unpassendste Mittel gewesen seyn würde, um den Pharisäer zur Anerkennung der messianischen Würde Jesu zu bringen; wonach Jesus zur Anerkennung seiner Erhabenheit, zur Rettung und Mehrung geistigen Lebens, im geistigen Sinne in Glanz und Herrlichkeit empor gehoben werden und als der hohe Lehrer der Nation gezeigt werden sollte [a]): so ist diese Ansicht freilich so unhistorisch und so unbiblisch, so farblos und modern,

a) Ich referire hier nur nach Kern, Lücke und Olshausen.

daß man zu unbedingter Verwerfung geneigt seyn möchte, wie auch von Lücke u. A. geschehen ist. Erinnern wir uns aber, wie nach der hier angestellten Untersuchung in dem ὑψωθῆναι (σταυρωθῆναι) zugleich das δοξασθῆναι, in der ersten schmachvollen Erhöhung an das Kreuz zugleich die zweite glorreiche Erhöhung, von welcher Phil. 2, 9—11 handelt, mitgegeben und eingeschlossen ist: so erkennen wir auf diesem Puncte wenigstens den Uebergang zu der Ansicht des Doctor Paulus. Denn allerdings war das geistige Emporgehobenwerden, was die Schrift das Sitzen zur Rechten der Kraft Gottes nennt, letzter Endzweck der ganzen Erscheinung Jesu, also auch seines Todes am Kreuze. Und der große, bedauerliche Irrthum jener Ansicht und Schule liegt nur darin, daß sie in Jesu nichts als einen israelitischen Rabbi, einen Weisheit- und Tugendlehrer, ähnlich, aber doch nur ähnlich — den heutigen Meistern, erkennt, nicht aber den im Fleische erschienenen Sohn Gottes [a]), den alleinigen, höchsten, d. h. über alle Aehnlichkeit und allen Vergleich erhabenen, Offenbarer des göttlichen Wesens [b]), den von Anbeginn der Welt erwählten Stifter des Reiches Gottes auf Erden und im Himmel [c]). Auf dieser mangelhaften Ansicht von der Person des Erlösers beruht die Dürftigkeit der Auffassung seines Werkes. War Jesus von Nazareth Einer nur unter vielen, so kann auch sein Werk nicht wesentlich verschieden seyn von dem Werke anderer, oder vielmehr aller; und er hat dann eben auch nur einzelne Steine zusammengetragen zu dem großen geistigen Bau, an welchem alle Geschlechter der Menschen bauen. Ist er aber wesentlich verschieden von allen, Sohn Gottes in einem alle menschlichen Analogieen ausschließenden Sinne, so ist auch sein Werk ein einziges und ein ewiges. Man kann

a) 1 Timoth. 3, 16.
b) Joh. 1, 14. 18.
c) Eph. 1, 10. Kol. 1, 15 ff.

sich den Forschungen und den Behauptungen der rationalistischen Schule auf vielen Puncten sehr annähern; hier aber ist der Punct, auf welchem nicht zusammengefügt werden kann, was Gott geschieden hat. Mögen jene von des Menschen Sohn sagen, er sey mehr oder weniger den übrigen Propheten ähnlich und habe zu seiner Zeit in Israel die Wirksamkeit des Elias oder des Täufers Johannes oder eines andern, auch gottbegabten und gottgesendeten Lehrers fortgesetzt: wir können nicht anders als bekennen, daß er der Christus sey, der Sohn des lebendigen Gottes. Bleiben wir bei diesem Bekenntnisse, halten wir bei aller Verschiedenheit sonstiger Ansicht daran fest, daß in diesem Jesu allein das volle, ganze Heil der Menschheit, ihr Heil für immer, erschienen und durchaus kein anderer Name, keine andere Person gegeben sey, darin wir Kinder der Unseligkeit selig werden können: so stehen wir auf dem festen Grunde biblischen Glaubens, und dieser Glaube wird in uns zu einer immer helleren und lebendigeren Erkenntniß der Wahrheit werden. Hier ist das Heil der Theologie. Auf diesen Punct die zerstreuten Kräfte der dem Rationalismus zur Beute gewordenen theologischen Wissenschaft gesammelt, die Person Christi erhöhet, sie wieder in die Mitte des Glaubens und der Glaubenslehre gestellt, und alles, was christlich ist, in seiner Abhängigkeit von Christo gezeigt, endlich durch solch treues, einfältiges Bekenntniß des Namens Jesu den Rationalismus in seiner Wurzel angegriffen und mit den einzig siegreichen Waffen bekämpft, ja überwunden zu haben; — das ist das ewig bleibende Verdienst Schleiermacher's; und in diesem Sinne hat der vorstehende Erstlingsversuch eines dankbaren Schülers der gesegneten Wirksamkeit des seligen Gottesmannes sich anschließen wollen.

2.

Beiträge zur Reformationsgeschichte, größtentheils aus dem hochfürstl. anhaltischen Gesammtarchive,

von

Heinrich Lindner,
Bibliothekar in Dessau.

Erster Artikel.

Indem ich es unternehme, in dieser Zeitschrift, welche gewiß keinem gebildeten Theologen Deutschlands unbekannt ist, unter obiger vielleicht zu umfassender Ueberschrift aus bisher unbekannten Quellen einige Mittheilungen zu geben — welche ich hoffe fortsetzen zu können, — sehe ich mich zunächst veranlaßt zu erklären, daß ich, da mir die theologischen Kenntnisse abgehen, nur als Philologe auftreten kann und demgemäß den Gegenstand betrachten muß, und daß es meine Absicht ist, einmal den Reichthum des anhaltischen Gesammtarchivs zu zeigen und einiges noch Ungedruckte bekannt zu machen, dann, meine Ansicht und Meinung über einige Dinge offen auszusprechen, welche mir bisher über die Gebühr vernachlässigt zu seyn scheinen. Ich ersuche den Leser, in Hinsicht auf diesen zweiten Theil mir vorläufig zu glauben, daß ich keinesweges gesonnen bin, als Gesetzgeber aufzutreten, und daß mir überall bloß die Sache am Herzen liegt, welche ich als eine nicht unwichtige zu betrachten geneigt bin.

Es scheint mir nämlich zunächst nothwendig, eine künftige Ausgabe der Reformationsschriftsteller, vor allen aber Luther's, nicht bloß nach theologischen, sondern auch nach philologischen Grundsätzen zu veranstalten, und, während die Herausgeber dieselben bisher fast bloß nach ihrem Stoffe und

Inhalte betrachtet haben, möge es mir erlaubt seyn, die Aufmerksamkeit auf manche unbeachtete Gegenstände und namentlich auf die Form bis auf scheinbar unbedeutende Kleinigkeiten zu richten, weil für die Erforschung des Richtigen nichts zu klein und unbedeutend ist a). Und glücklicher Weise komme ich mit meinen Vorschlägen, wenn sie Billigung verdienen sollten, nicht zu spät. Welchem gebildeten Protestanten wäre die Ankündigung des Corpus Reformatorum vom H. Dr. Bretschneider unbekannt geblieben, welcher Deutsche hätte nicht mit Sehnsucht der ersten, dem Stande der Wissenschaft unsres Jahrhunderts angemessenen Ausgabe von Luther's sämmtlichen Werken entgegengesehen, wer hätte nicht mit Schmerz vernommen, daß dieses große deutsch-evangelische Werk nach wenigen Druckbogen der Werke Melanthon's ins Stocken gerathen war, wer nicht mit Freude, daß wir nun doch auf die Fortsetzung und Vollendung desselben hoffen dürfen?

Denn, wenn auch der H. Dr. Bretschneider in der ersten Ankündigung (vom 1. Septbr. 1827) sich nicht so weitläufig, als es Manche wohl gewünscht hätten, über den besondern Plan seiner Herausgabe verbreitet, wenn er auch

---

a) Es scheint im Allgemeinen das Vorurtheil zu herrschen, daß die Hauptsache in Hinsicht auf die Reformationsschriftsteller schon gethan sey, daß es nur eines Sammlerfleißes bedürfe, um alles schon Gedruckte zu vereinigen und als etwanige Zugabe noch einige bisher ungedruckte Schriftchen und Briefe hinzuzufügen, auch einzelne Urschriften aufs neue zu vergleichen, während man doch bei einer genauen (kritischen) Ausgabe namentlich der luther'schen Werke ganz von vorn anfangen müßte. Das Zeitalter der Kirchenbesserung gilt für ein ziemlich durchforschtes, und doch geschehen unglaubliche Dinge: so hat vor mehrern Jahren ein Herr W. Lichtwardt unter andern ein Bild Zwingli's in Steindruck herausgegeben: das schöne Urbild von Lukas Kranach befindet sich im gothischen Hause in Wörlitz, und stellt — den Fürsten Georg von Anhalt in seinen jüngern Jahren dar. Ich habe diesen unverdächtigen Zwingli schon im Zimmer manches Gelehrten gesehen.

nur im Allgemeinen angedeutet hatte, daß die gothaischen und benachbarten Bibliotheken (und Archive?) die erforderlichen Hülfsmittel und Manuscripte reichlich darböten, wenn er auch seine Mitarbeiter und Gehülfen, deren ein solches Riesenwerk nothwendig bedarf, nicht genannt hatte, so ließ es sich von einem solchen Manne wohl voraussetzen, daß er alle Schwierigkeiten des großen Unternehmens nicht bloß reiflich überlegt, sondern auch größtentheils überwunden hatte, daß ihm reiche Sammlungen von Drucken, Handschriften, Vergleichungen vorlagen, daß er sich mit sachkundigen Gelehrten verbunden hatte, kurz daß, da doch Niemand auch nur über 10 Lebensjahre für die Zukunft sicher verfügen kann, schon zur Zeit der ersten Ankündigung die Hauptarbeit gethan und alle Vorbereitungen zur Herausgabe vollendet waren. Um so mehr aber muß noch jetzt, so lange es Zeit ist, ein Jeder sein Scherflein zum Gelingen des Unternehmens beitragen, auch ich will dieß nach Kräften zu thun versuchen, und, um von dem zweiten Theile nichts vorwegzunehmen, zunächst einige Nachrichten von den Quellen geben, welche ich benutzt habe.

I.

Es befinden sich in Anhalt fünf Archive, welche für die Geschichte des Landes wichtig sind, aber nur zwei derselben, das hochfürstliche Gesammtarchiv zu Dessau und das städtische Archiv zu Zerbst, sind es auch für die Geschichte der Reformation. Von dem letztern konnte ich das bis vor Kurzem nur als eine sichere Vermuthung aussprechen, zu welcher mich sowohl die eigne Ansicht des Archivs als die Erwägung der Geschichte und der damaligen Verhältnisse der Stadt Zerbst bewogen, seitdem aber haben die neuern Untersuchungen eines dortigen Gelehrten gezeigt, daß noch unbekannte Briefe Luther's, Melanthon's (und wahrscheinlich auch andrer Reformatoren) im

Archive wirklich vorhanden sind [a]). — In dem Gesammtarchive zu Dessau werden die geschichtlichen Urkunden und Briefschaften, welche die Geschichte Anhalt's bis zur letzten Theilung des Landes (1603) betreffen, aufbewahrt, und eine kleine Büchersammlung, welche sich auch um diese Zeit abschließt. Diese letztere enthält Bücher aus allen Fächern, doch sind die meisten theologischen Inhalts und aus der Zeit der Reformation; so finden sich hier viele damals gewechselte Streitschriften und andere Flugschriften, namentlich aus der Zeit nach Luther's Tode, von denen manche wohl zu den Seltenheiten gehören dürften. Da nun von einigen derselben bis zu 10 — 12 Abdrücke vorhanden, da oft 12—20 kleinere Schriften in **einem** Bande vereinigt sind, so läßt sich die Bändezahl der Sammlung nur annähernd auf etwa 2000 bestimmen. In mehrern dieser Bücher, wie in der Bibel von 1541, in der hebräischen Bibel u. a. finden sich Inschriften, Denksprüche der Reformatoren, gewöhnlich Luther's, Melanthon's, Bugenhagen's und Kreuziger's neben einander, ja ein Büchlein, die Ausgabe der Psalmen von 1532, an welchem hinten mehrere Bogen weißes Papier angebunden sind, könnte als ein Stammbuch der Reformatoren betrachtet werden: außer den angeführten finden sich Inschriften von Justus Jonas, Johann Schlaginhauffen, Georg Helt, Agricola (von diesem eine ganze Predigt) u. s. w. darin. Auszuzeichnen sind die vorzüglich schön erhaltene Bibel von 1541 in drei Foliobänden auf Pergament [b]), mit einem schönen Bildnisse Melanthons von Lukas Kranach (vgl. Luther's Brief v. J. 1539 bei de Wette V, 205), eine hebräische Handschrift der Bibel in zwei Bänden des größten Fo-

a) Ich bemerke hier ein für allemal, daß, bis auf wenige nothwendige Abänderungen, die gegenwärtige Arbeit schon vor einem Jahre zum Drucke fertig gewesen ist.

b) Ein zweites Exemplar befindet sich auf dem Rathhause zu Zerbst.

lio auf Pergament, in drei Kolumnen auf jeder Seite überaus sauber geschrieben, auch mit kleinen Glossen versehen, ferner eine gleichfalls saubere hebräische Handschrift des Psalters auf Pergament in Quart: den kritischen Werth beider Handschriften kann ich freilich nicht beurtheilen. Auch die Abschrift der Confessio Augustana nebst der Refutatio, welche Weber in seiner kritischen Geschichte der augsburgischen Konfession I, S. 85 genau beschreibt, befindet sich in diesem Archive und ich muß mich bescheiden, das, was H. D. Spiker S. XXII. seiner Praefatio zu der Confessio Augustana sagt, nicht zu verstehen. Was die übrigen handschriftlichen Schätze anbetrifft, so sind es folgende:

1. Handschriften Luthers.

1) Ein großer Theil der Bibelübersetzung (siehe nachher).
2) Die Briefe Luther's an Spalatin aus den Jahren 1516—44, 322 größere und kleinere Briefe und einige (4) besondere Zeddel.
3) Die Briefe Luther's an Hausmann, 94 an der Zahl. In beiden Sammlungen sind die Briefe sorgfältig nach den Jahren geordnet, und durch eingelegte halbe Bogen Papier von einander gesondert, was für die Briefe, welche kein Datum haben, so wie für einzelne Nachschriften (Schedulae) nicht unwichtig ist.
4) Die Briefe Luther's an die Fürsten von Anhalt (60).
5) Zwei Gutachten von Luther's Hand aus dem J. 1530, nämlich:
   a) Bedenken auf dem kaiserlichen Reichstage zu Augsburg neben seinem Berichte auf ergangene Fragen desselben Jahres (Altenburg. Ausg. V, S. 238 ff.). 5 Blätter in fol. und
   b) Ob die Fürsten Recht daran gethan, daß sie nicht haben dulden wollen das Klosterleben und Messen 2c. (de W. IV, S. 92) 3 Blätter in fol.

6) Luthers Antworten auf gegebene Fragen, 1 Bogen in fol. (s. nachh.) Hiezu kommen

7) eine Anzahl Abschriften von Luther's Predigten, Bedenken rc. rc., von denen ich jedoch die „Antwort D. M. L. auf das Buch Nebulonis" für Luther's Handschrift halten möchte, so wie ich mich auch nicht entsinnen kann,

„Ein herlich christlich vnd trostlich predig von den angeben Wort: Ich verkündige euch eine große Freude rc. rc. und gethan durch D. M. L. auf den Christtag Nachmittag Wittenberg 1541"

in seinen sämmtlichen Werken gefunden zu haben.

2. Abschriften.

An diese Handschriften schließen sich die gleichzeitigen Abschriften luther'scher Briefe, von denen ich vier Sammlungen anführen kann.

1) Codex Dessaviensis A (so will ich ihn nennen) ist ein ziemlich starker Folioband, welcher erstens 28 Briefe Luther's an Justus Jonas, einen Brief an dessen Frau und einen Denkzeddel (s. unten), dann als Haupttheil 211 Briefe an Spalatin — unter denen jedoch einer an den Churfürsten ist — enthält; die Urschriften dieser letztern befinden sich sämmtlich in der oben angeführten Sammlung, in welcher auch die Numern der Abschrift jedesmal angemerkt sind: jene enthält also noch 122 Briefe mehr. Die Handschrift ist sehr deutlich und richtig, wie mich viele Vergleichungen mit der Urschrift gelehrt haben, doch hat der Abschreiber einige Stellen, welche auch dem jetzigen Leser räthselhaft seyn möchten, nicht lesen können, oder er hat falsch gelesen, was zum Theil von einer spätern Hand bemerkt worden ist. De Wette's Cod. Ien. a. enthält die meisten dieser Briefe und scheint mit unsrer Handschrift verwandt, aber nicht so gut zu seyn. Auf dem pergamentnen Umschlage steht 12 Januar 15)50.

2) Codex Dessaviensis B besteht leider nur noch aus 5 zusammengehörenden Lagen (etwa 12 Bogen) in Quart und enthält Briefe Luther's an Verschiedene; die einzelnen Lagen sind mit A. C. E. H. I. bezeichnet, und I. scheint von ihnen die letzte gewesen zu seyn, da sie nur aus einem halben Bogen besteht, von dem nur eine Seite beschrieben ist. Nur die erste Lage, welche von ganz andrer Hand ist, als die folgenden, enthält ungedruckte, sorgfältig, zum Theil „ex Chirographo Lutheri" abgeschriebene Briefe (s. unten).

3) Codex Dessav. C „Epistolae viri Dei D. Doctoris M. Lutheri, scriptae ad Rev. D. M. Antonium Lauterbach, Past. et Sup. in Pirua 1535 — 45." Er besteht aus 4 Lagen und enthält 32 Briefe. Diese Sammlung gibt einen Beweis, wie sich die Kritik von scheinbar günstigen Umständen nicht darf täuschen lassen. Es liegt bei derselben ein Brief Lauterbach's an F. Georg von Anhalt, v. 14. Okt. 1553, der den Fürsten (er starb 17. Okt. d. J.) schwerlich mehr am Leben getroffen hat, und in welchem er sagt, daß er einem, früher bei der Zusammenkunft der Superintendenten zu Grimma gegebenen Versprechen zufolge dem Fürsten diese Briefe sende; er deutet den Inhalt derselben an und sagt zuletzt, daß Luther in ihnen ausspreche: Sententiam sui cordis erga aulam, consiliarios et nobiles nostri Electoris, que T. C. tanquam secretum mitto etc. (Dieß geht wohl auf die Briefe bei de W. V, 407. 468 ꝛc.) Hier sollte man eine recht sorgfältige Abschrift erwarten, sie ist es aber keineswegs, hat viele Fehler und Lücken [a]), wenn man auch die Auslassung anstößiger Stellen (wie in dem Briefe bei de W. V, 506. De impurissima etc.) nicht hieher

a) Um so weniger ist die Aechtheit des Schlusses des Br. v. 27. Dez. 1536, welchen de W. (V, 38) nur in der Anmerkung gegeben hat, zu bezweifeln, da ihn diese Handschrift hat. Solche Abschneidung des Endes mancher Briefe ist nicht selten.

rechnen darf, wie der häusl. Angelegenheiten in den Br. 2194. 2200 u. A. Uebrigens enthält die Sammlung keinen ungedruckten Brief. Desto besser ist

4) Der Codex Servestanus, den ich hier gleich mit anführen will, ein starker nicht ganz vollgeschriebener Quartband, in Schweinsleder gebunden, welcher eine große Menge Briefe, Gutachten, Aussprüche 2c. der Reformatoren, besonders Luther's, Melanthon's, Justus Jonas u. A., auch manches Ungedruckte enthält. Merkwürdig ist hierbei, daß der Abschreiber die Handschrift seiner Urschriften zum Theile nachgebildet zu haben scheint, so daß namentlich die Handschrift Melanthon's mit ihren Eigenheiten, Abkürzungen 2c. oft täuschend nachgeahmt ist, und sich sehr von Luther's Handschrift unterscheidet. Die Abschrift, wenn sie wirklich von einem Manne herrührt, ist von einem sachkundigen Gelehrten, wahrscheinlich vom Magister Wolfgang Furmann, welcher 8 Jahre lang (— 1553) Sekretär bei F. Georg war und die Abschrift wahrscheinlich größtentheils aus den Urschriften genommen hat. Daß er wenigstens im Besitze des Buches gewesen, scheinen mir die Buchstaben auf der Decke

W. F.

1548

zu bezeugen. Die Handschrift ist im Besitze der Gymnasialbibliothek in Zerbst, auf welcher sich auch ein zierlich eingebundner Abdruck der Werke F. Georg's mit einem auf Pergament gedruckten sauber ausgemalten Holzschnitte des Fürsten befindet; vorn und hinten ist viel Papier angebunden, das mit Abschriften von Luther's, F. Georg's, Melanthon's u. A. Schriften und Briefen größtentheils beschrieben ist. Im Buche selbst ist ein Brief Melanthon's (urschriftl.) eingeheftet; auffallend ist, daß hinten einige Werke F. Georg's, welche im gedruckten Buche selbst stehen, nochmals sorgfältig abgeschrieben sind.

3.

Bei den übrigen Handschriften kann ich mich meinem Zwecke gemäß kürzer fassen. Es sind nämlich in dem Gesammtarchive noch die Urschriften von 47 Briefen Melanthon's an die Fürsten Johann, Georg und Joachim von Anhalt, von denen jedoch nur 5 ungedruckt sind, ferner mehrere Abschriften, Concepte, Beilagen, mehrere Sammlungen von F. Georg's Werken und Briefen, eine starke Sammlung Briefe von Justus Jonas, ferner Briefe von Brentius, Camerarius, Milichius, Schurf, Fachs, Bergius, Cramer, Peter Anspach, Fr. Burckhart, Ant. Musa, Faber, Fabricius, Hausmann, Helt, Carlowitz u. A., welche freilich nicht alle für die Geschichte der Reformation von Wichtigkeit sind.

Obgleich mir nun noch Manches entgangen seyn kann, so geht doch schon aus dem Angeführten zur Genüge hervor, wie wichtig die Benutzung des anhalt. Archives für eine künftige Ausgabe von Luther's Werken sey, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß de Wette's Ausgabe der Briefe bei der Benutzung dieses Archives eine ganz andre Gestalt erhalten hätte, da der Reichthum desselben vorzugsweise in Briefen besteht. De Wette gibt 2324 Briefe und Sendschreiben: rechnen wir die Numern, wo auf die größern Sendschreiben nur verwiesen ist, die, welche kaum als Briefe betrachtet werden können, die gemeinschaftlichen Bedenken, Fakultätszeugnisse u. dgl. ab, so bleiben etwa 2000 Sendschreiben und Briefe übrig. Dazu hat er, wenn ich richtig gezählt habe (ich behalte mir aber bei sämmtlichen Zahlenangaben einen möglichen Irrthum vor) 45 Briefe aus der Urschrift, 32 aus Abschriften neu gegeben und 223 Urschriften a) verglichen. In Dessau be-

a) Vorausgesetzt, daß es mit diesen Originalen überall seine Richtigkeit hat, was ich, wo Hr. de Wette nicht selbst verglichen hat,

finden sich aber allein 478 Schreiben von Luther's eigner Hand, (worunter 43 vor 1830 ungedruckte) und treffliche Abschriften, in denen sich doch auch einige ungedruckte befinden. Ein solcher Vorrath von nicht einzeln abgeschriebenen oder verglichenen, sondern zusammen übersehbaren Handschriften gibt aber ganz andere Regeln der Herausgabe an die Hand, worauf ich weiter unten zurückkommen werde. Um hier nur zwei freilich sehr unbedeutend scheinende Beispiele anzuführen, bemerke ich, daß Luther in allen Briefen, die ich gesehen, die Jahreszahl nie mit römischen Ziffern schreibt, nie Anno dazusetzt, wie es schon seit Aurifaber gebräuchlich geworden ist, sondern daß er ganz einfach 1536 ꝛc. unterschreibt, daß ich ferner unter allen verglichenen Briefen sowohl lateinischen als deutschen (eben so in den guten Abschriften) nur die Unterschrift Luther, nicht Lutherus gefunden habe, in drei Briefen ausgenommen, von denen übrigens den einen Luther nur in die Feder gesagt hat, ja selbst beim Genitiv, wo alle Zeitgenossen Lutheri geschrieben zu haben scheinen, schreibt Luther selbst wie im Nominativ z. B. „Bedenken D. Martin Luther etc." —

Im Ganzen ist übrigens meine Ausbeute nicht so bedeutend gewesen, als ich anfangs hoffte und wünschte, doch muß ich bemerken, daß ich die spalatin'schen Briefe noch nicht genau und durchgängig verglichen habe. Dieß kommt

---

fast bezweifeln möchte. Wünschenswerth wäre es z. B. gewesen, daß Hr. de Wette den Codex Seidelianus auf der dresdner Bibliothek, welchen er fleißig benutzt hat, genau beschrieben hätte, zumal da es auffallend ist, daß Ebert in seiner Geschichte der dresdner Bibliothek desselben gar nicht erwähnt, da er doch an mehrern Stellen z. B. S. 185 dazu Veranlassung gehabt hätte. Mir scheint es übrigens, als wäre u. a. durch den Gebrauch des Wortes Autograph, welches so verschiedene Bedeutungen hat, in dieser Hinsicht mancher Irrthum vorgefallen. Wie man selbst durch Archivnachrichten getäuscht werden kann, habe ich öfter erfahren, und werde davon unten ein Beispiel geben.

freilich zum Theile daher, weil ich mehreremale einen Brief bei de Wette nicht fand, ihn abschrieb und später zu meiner Verwunderung unter einem ganz andern Tage oder Jahre fand. So ist z. B. der Brief an Hausmann, welchen de Wette (II, 572) unter f. 4 p. Barbarae — 7. Dezbr. — gibt, von f. 4. p. Barnabae — 15. Juni — was dem Inhalte des Briefchens nach freilich nicht von Bedeutung ist; der Brief an denselben (de W. III, 114), unter Sabb. p. Trinitat. 1526 gegeben, ist vom J. 1528, der Brief an Thom. Tescher, bei de W. (I, 326) unter 1519 gestellt, was dem Inhalte nach eine Unmöglichkeit ist — in den Nachträgen zum 3. Bande bemerkt es auch de W. selbst — gehört in das J. 1529 u. s. w. Varianten wie (d. W. IV, 2) Coburgi datae postridie πάσχατος anno MDXXX, wofür die Urschrift ganz kurz „Coburgae 1530 altera paschatis" hat, will ich nicht hieher rechnen. Die Monatstage sind gewiß oft verderbt worden oder auch ganz ausgefallen; ein doppeltes Datum, wie z. B. de W. I, 279, kann nicht wohl stattfinden (auch hat die Urschrift, dort 24 Maji *nicht*); desto räthselhafter ist das Datum des Briefes bei de W. V, 434, was auch dem Herausgeber aufgefallen ist, und was doch die Urschrift im Cod. Seidel. nicht gelöst hat, oder sollte das andere Datum den Tag des Empfanges bezeichnen (s. unten Br. 15)? Es gibt allerdings Briefe mit doppelten Daten z. B. (de W. V, 293) F. 3 p. Barnabae, id est (diese beiden Worte fehlen bei de W.) ipsius Viti die, welche sich aber leicht von jenen unterscheiden. Ferner heißt das Datum in dem Br. bei de W. I, 407 Die S. Agathae (nicht 5. Agathae), es ist also der 5. Februar und der Brief gehört vor den vorhergehenden und schließt sich unmittelbar dem Briefe an den Bischof von Merseburg an, welchen er mit diesem zugleich an Spalatin übersandte. Endlich heißt das Datum des 1881 Br. (V, 206) vollständig: Bene in Christo vale ultima Julij (Junij?) nam cras vobis expedit Nurnbergae pro conciolo ad primam

Julij concipiendo, also kann der Brief wohl nicht in den October fallen u. s. w.

So hatte ich denn viele unnöthige Mühe und gewann am Ende nur eine Sammlung richtiger, (aus den Urschriften), oder besserer (aus den Abschriften entlehnter) Lesarten. Ich will hier einige Beispiele davon geben, nachdem ich mich überhaupt verwahrt habe, daß ich, obgleich ich die Vergleichung nur auf Hr. de Wette's Ausgabe beschränkt habe, dieß nicht thue, um einen besondern Tadel gegen dieselbe zu begründen, sondern weil in dieser Ausgabe, als der neuesten, das Ergebniß der frühern enthalten zu seyn scheint. Es ist schwerer, aus verderbten Abschriften gute Lesarten herzustellen, als aus Vergleichung der Urschriften die falschen aufzuzählen, aber eben weil eine solche Berichtigung dem Verdachte der Anmaßung nicht unterliegen kann, ist es doppelte Pflicht für Jeden, dem es seine Verhältnisse möglich machen, auf die noch vorhandnen Unrichtigkeiten aufmerksam zu machen.

De W. I, 431 heißt es Responsio ad Colonienses Beniolodos Var. Beniolochos, was schwerlich zu erklären seyn möchte; die Urschrift und Cod. Dess. A. haben Bomolochos. Eben so unerklärlich ist die Unterschrift (de W. II, 17) Henricus nescius, wofür beide genannte Handschriften Nesicus, offenbar $\nu\eta\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, als Anspielung auf die Insula Pathmos haben. Navitatis in demselben Briefe halte ich (wie deservit) für einen Druckfehler, aber abundatis für abundanti (Z. 4 v. E.) ist falsche Lesart a). Bisweilen lassen

a) Ich will noch folgende richtige Lesarten anführen: in dem Briefe an Hausmann (II, 161) l. institutionem für institutam normam, honorati f. timorati, sensu f. spiritu; in dem Br. an den Kurfürsten (II, 192) l. der beste beruhmet und für ihn angesehen sey — 2 Kor. 11 und 1 Kor. 13 (Luther zitirt Bibelstellen oft unrichtig) — derhalben sey der Rath zu Altenburg und auch — Dawider helfe kein Siegel noch Briefe noch Brauch — denn wider Gott hält kein — auch genugsam antzeigt — zuvor getadelt und ich seins — Blinden und ihren

die Abschreiber Wörter aus, die sie nicht lesen konnten, oder malen sie (besonders griechische oder hebräische) bloß nach; so steht in dem Briefe bei de W. V, 439 im Cod. Dessav. A. nach eiulantes noch Euhantes bloß nachgemalt; noch häufiger kommt der Fall vor (wie auch bei alten Schriftstellern), daß, wegen der Wiederholung desselben Wortes in zwei Zeilen, der Abschreiber die ganze dazwischen liegende Zeile ausgelassen hat, aber auch außerdem fehlen nicht selten mehrere Zeilen und ganze Sätze in den Abschriften. So fehlt z. B. in dem zuletzt angeführten Briefe außer einzelnen Wörtern eine Zeile: tamen salvatorem — amore non dubitem (vt spero in eius gratia) saltem unam — animam ponere; Bd. II, 268 muß es heißen: Tertio Actor. 9 loquitur quoque Lucas de voce audita Pauli. Sed alio capite de voce loquentis cum Paulo, vt textus etc. und II, 280: et omnium notitiam acceperunt, cuius ante resurrectionem obscuram no-

---

Leitern — Gott durch seine Barmherzigkeit wolle E. K. F. G. ansehen, sparen rc. — In dem Br. an Spalatin (II, 432) ist statt des bedenklichen illustraudi: Nostrandi (die jungen Doctoren) zu lesen; II, 551 qua specie latrinae (für latriae) mihi colendus sit tam imperiosus et imperialis vir, was dieser Stelle eine ganz andre ironische Färbung gibt. B. V, S. 352 gegen Ende ist statt satis malorum feci, vidi pessima zu lesen: — vidi, passus sum — V, 407 statt parietes: penates, st. veros illos diabolos: feros, st. Turcis saevissime et ferissime: saevissimis et ferissimis; V, 415 u. a. non reversum, suspicari periculum, st. salutaris Dei: diei, st. pro postremo etc. pro prodromo istius diei, quo 50 parvulis Budae in cinerem redactis; V, 442 st. pro te diaconus protodiaconus, u. II, 50 l. 3. ist sanatur wirklich ausgefallen. B. V, 548 erkennt man die spätere Hand bei Aurifaber leicht als die verbessernde: der Anfang dieses Briefes heißt im Cod. Dessav. A. u. im Cod. Servest. gleichlautend (denn in solchen Wortspielen gefällt sich Luther bekanntlich): G. et p. Ferdinandum et Mezentium et Mentzium cum — hostes turcicissimos mihi nullum est dubium, ita furiunt suas etc. furiunt ist das fehlende Wort.

titiam in verbo etc. (vorausgesetzt daß diese Zeilen nicht bloß in der de Wette'schen Ausgabe aus Versehen ausgefallen sind, wie es wenigstens mit einzelnen Wörtern öfter geschehen ist). Der Brief an F. Georg v. Anhalt vom 20. Mai 1539 ist, auch in meiner Ausgabe noch, fehlerhaft und unvollständig, und ich habe ihn erst kürzlich durch den Cod. Servest. berichtigen können. Allein auch der umgekehrte Fall kommt vor, daß man Lücken bezeichnet, wo keine sind (z. B. in dem Br. bei de W. IV, 46 hat der Cod. Servest. keine Lücke und der Fall hat Aehnlichkeit mit dem bei Tacitus Germ. c. 3), oder glaubt, in einer Stelle fehle etwas, während nur ein Wörtchen zu viel den Zusammenhang stört.

Doch genug der Beispiele, da sie ja nur Beispiele seyn sollen. Ich will mich auch nicht weiter verbreiten über die oft weggelassenen, oft falsch angegebenen oder verwechselten Aufschriften der Briefe, weil die nur Nebensache und höchstens auf den freundschaftlichen Briefen, wo Luther auch in der Aufschrift einen scherzhaften Ton beibehält, etwa zu beachten sind [a]), auch nicht über das in den Ausgaben gleichfalls häufig weggelassene „Jhesus" über den Briefen an Spalatin u. A., sondern zum Schlusse nur Einiges sagen über die Nachschriften in Luther's Briefen und über den Werth der Abschriften. Die Nachschriften bedürfen noch einer strengen Sichtung und Kritik, denn bei ihnen ist sehr häufig ein dreifacher Fall eingetreten: sie sind entweder an ganz andre Briefe angehängt, oder fälschlich in den Text des Briefes selbst aufgenommen, oder endlich zum Theil oder ganz und gar ausgefallen.

---

a) Wie in den Aufschriften so scherzt Luther manchmal auch bei Angabe des Datums, so z. B. folgt im 37. Br. meiner Sammlung nach Vndecim Virginum noch: Si vera est historia; so hat der Brief an Jonas (de W. V, 360) im Cod. Dessav. A. als Datum: Dom. Vozem Gokontidadis, was unmöglich Fehler des Abschreibers seyn kann.

Sie befinden sich nämlich in den Urschriften entweder auf dem Blatte des Briefes selbst, oder auf einem besondern Zeddel (Schedula, wie auch gewöhnlich die Ueberschrift heißt): bei jenen ist wohl der dritte Fall der gewöhnlichste, besonders wenn die Nachschrift kurz war (so fehlt z. B. im 389. Briefe die Nachschrift: Hac hora pergo versus Boruis satisfacturus promisso und im 483. Br. die nicht unbedeutende: has litteras lege quaeso principi), bei diesen aber sind alle drei Fälle eingetreten, da die Schedula nur selten an dem Briefe selbst angeklebt war oder blieb und also leicht an einen falschen Ort gerathen, oder ganz übersehen werden, auch verloren gehen konnte. Diese Untersuchung muß bei einer solchen Menge von Briefen, wie die an Spalatin sind, mit Genauigkeit ganz von vorne angefangen werden, ich begnüge mich auch hier mit einigen Beispielen. Die Nachschrift im 177. Br. (Hac hora — Amen) fehlt in der Urschrift, dagegen sind Nachschriften oder Schedulae in den Br. 91. 97. 181. 269. 341. 612. 1245. 1255. 1319. u. a.; endlich sind die Worte (I, 87) Mitto — eum, (II, 172) Memento — requiritur, II, 190 Catharinam — egregie, (II, 198) Oro te — ut orarem u. a. Nachschriften oder Schedulae, welche in den Text eingeschoben sind, hier jedoch weniger störend, als in einigen andern Briefen.

Obgleich nun diese Verwechslungen aus begreiflichen Gründen sich schon bei gleichzeitigen selbst guten Abschriften bisweilen finden oder zu finden scheinen, so sind diese doch auch hier im allgemeinen ein wichtiges Hülfsmittel, das Rechte wiederherzustellen, aber noch mehr Werth haben diese Abschriften bei Entzifferung schwieriger Stellen, da die Schreiber als Zeitgenossen einmal die Briefe noch in besserem Zustande vor sich hatten, dann aber auch mit der Handschrift und dem Gedankengange Luther's vertrauter waren. Zu beiden Fällen kann ich ein Beispiel aus einem Briefe meiner Sammlung geben: Br. 19 S. 28 konnte ich wegen des Bruches im Briefe nur apas..

ma lesen und vermuthete apostema: die zerbster Handschrift hat wirklich apostema, in der vorhergehenden Zeile las ich damals, wo ich noch weniger Handschriften gesehen hatte, als seitdem: furis instar, was freilich keinen Sinn gibt, dieselbe Handschrift hat die richtige Lesart: **foris iactari.** Bei alle dem darf man sich aber nicht denken, es bliebe keine Schwierigkeit ungelöst zurück; es kommen Fälle vor, wo man bei vorliegenden verschiednen Lesarten in den Abschriften nach Vergleichung der Urschrift sich weder für die eine noch für die andere zu entscheiden getraut, und man könnte, die Abkürzungen abgerechnet, eine hübsche Sammlung ähnlich aussehender Wörter anlegen a); dann aber scheint es noch nicht beachtet genug zu seyn, daß Luther bei der Eile, mit welcher er so viele Briefe schrieb, nicht selten wirklich fehlerhaft und anders, als er schreiben wollte, geschrieben hat (so steht z. B. de W. I, S. 378 wirklich quod sacramentum non sit in der Urschrift), so wie man auch keine zierliche Latinität in seinen lateinischen Briefen suchen darf, in welchen namentlich der Gebrauch der Tempora und Modi häufig keineswegs regelrecht ist.

---

1. Luthers Bibelübersetzung.

Da Luther's Bibelübersetzung nicht nur unter dessen Schriften, sondern in der gesammten deutschen Litteratur das wichtigste Werk ist, so gebührt ihr eine größere Sorgfalt, als ihr meines Wissens bisher zu Theil geworden ist. Ich halte die Ansicht, welche sie, als Uebersetzung, von einer kritischen (nicht bloß sammelnden) Gesammt-

a) Mehr oder weniger oft verwechselt sind z. B. fiunt sunt, index iudex, indicare iudic. u. s. w., scilicet sed, tamen tum, minus nimis, constitui consului, initiare mutare, mihi mi u. s. w.

ausgabe von Luther's Werken ausschließt, für durchaus irrig, wenigstens gehört sie bei weitem mehr dahin als z. B. Schiller's und Göthe's Uebersetzungen in deren sämmtliche Werke. Aber freilich dürfte es nicht bloß ein Abdruck der ersten oder der letzten Ausgabe von Luther's Hand seyn, sondern auch aus seiner Handschrift müßte gezeigt werden, wie der große Mann gearbeitet, geändert, gefeilt, neu übersetzt hat. Hier würden junge Philologen und Theologen, hier namentlich die Uebersetzer lernen können; hier fänden sie zu den goldnen Worten in Luther's Büchlein vom Dolmetschen, in manchen von Luther's Briefen, zu der Erzählung des Matthesius in seiner dreizehnten Predigt u. s. w. den reichhaltigsten Kommentar und Beispiele die Fülle [a]). Dessen ungeachtet hat sich noch

---

a) Die angeführten Schriften möchten den Theologen wohl bekannt genug seyn, weniger bekannt scheint mir der Schluß der Vorrede Luther's zur ersten Ausgabe des A. T., welcher schon in der ersten Ausgabe der ganzen Bibel von 1534 weggelassen ist, (nur in der Biblia quadrilingua von Reineccius, Lips. 1750 fol. heißt es am Schluß d. Vorrede: NB. In prima editione aliqua adduntur non inepte monita), der in keiner Ausgabe der sämmtlichen Werke sich findet und den ich deßhald hier folgen lasse: Es sol auch wissen, wer dise Bibel liesset, das ich mich geflissen habe, den namen Gottis den die Juden, tetragrammaton heyssen, mit grossen Buchstaben aus zu schreyben, nemlich also, HERRE, vnd den andern, den sie heyssen, Adonai, halb mit grossen Buchstaben, nemlich also, HErr, denn vnter allen namen Gottis, werden dise zween alleyn, dem rechten waren Gott ynn der schrifft zu geeygent, die andern aber werden offt auch den engelen vnd heiligen zu geschryben. Das hab ich darumb than, das man da mit gar mechtiglich schliessen kan, das Christus warer Gott ist, weyl yhn Jeremia. 23. HERR nennt, da er spricht, sie werden yhn heyssen HERR vnser gerechter, also an mehr orten des gleychen zu finden ist.

Hie mit befelh ich alle meyne Leser Christo, vnd bitte, das sie myr helffen bey Gott erlangen, dis werck nützlich hynaus zu furen, denn ich bekenne frey, das ich mich zu viel vnterwunden habe, sonderlich das alte testament zuuerdeutschen, denn die Ebreische sprache ligt leyder zu gar dernidder, das auch die Juden

Niemand darum bekümmert, wo die erste Handschrift der luther'schen Bibelübersetzung sich befinde und die Nachricht,

---

selbs wenig gnug dauon wissen, vnd yhren glosen vnd deutten (das ich versucht habe) nicht zu trawen ist, Vnd achte, sol die Bibel erfur komen, so mussen wyrs thun, die Christen sind, als die den verstand Christi haben, on wilchen auch die kunst der sprache nichts ist. Wilchs mangels halben viel der alten Dolmetscher, auch Hiero. an viel orten gefeylet haben. Ich aber, wie wohl ich mich nicht rhümen kan, das ich alles erlanget habe, thar ich doch das sagen, das dise deutsche Bibel, liechter vnd gewisser ist an vielen ortten denn die latinische, das es war ist, wo die Drucker sie mit yhrem vnvleys (wie sie pflegen) nicht verderben, hat gewislich hie die deutsche sprach eyn bessere Bibel denn die latinische sprache, des beruff ich mich auff die leser.

Nu wirt sich auch der kot an das rad hengen, vnd wirt keyner so grob seyn, der hie nicht wolle meyster vber mich seyn, vnd mich hie vnd da tabdeln, Wolan die las ich fahren, Ich habs von anfang wol bedacht, das ich ehe zehen tausent finden wolt, die meyne erbeyt tabdeln, ehe ich eynen funde, der myr das zwentzigst teyl nach thett, Ich wolt auch gar gelert seyn vnd meyn kunst kostlich beweysen, wenn ich solt S. Hieronymus latinische Bibel tabdeln, Aber er solt myr auch wol widderumb trotz bieten, das ich yhm nach thet. Ist nu yemand so fast vber mich gelert, der neme yhm die Bibel gantz fur zuuerdeutschen, vnd sage myr darnach wider, was er kan, Macht ers besser, warumb solt man yhn nicht myr furziehen? Ich meynet auch ich were geleret vnd weys mich auch gelerter denn aller hohen schulen sophisten von Gottis gnaden, Aber nu sehe ich, das ich auch noch nicht meyn angeporne deutsche sprach kann, Ich hab auch noch bis her keyn buch noch brieff gelesen, da rechte art deutscher sprach ynnen were, Es achtet auch niemant recht deutsch zu reden, sonderlich der Herrn Canceleyen vnd die lumpen prediger, vnd puppen schreyber, die sich lassen dunken, sie haben macht deutsche sprach zu endern vnd tichten vns teglich newe wortter, Beherzigen, behendigen, ersprieslich, erschieslich vnd der gleychen, ia lieber man, es ist wol bethoret vnd ernarret dazu.

Summa, wenn wyr gleych alle zu samen thetten, wyr hetten dennoch alle gnug an der Bibel zu schaffen, das wyr sie ans Liecht brechten, eyner mit verstand der ander mit der sprach, Denn auch ich nicht alleyne hyrynnen habe geerbeyttet, sondern dazu gebraucht, wo ich nur yemand habe mocht vberkomen. Darumb bit ich, yderman las seyn lestern vnd die armen leut vnuerwerret, sondern



welche ich von dem in Dessau aufbewahrten Theile derselben gegeben habe, scheint gleichgültig aufgenommen worden zu seyn. Es ist auffallend, daß vor mehreren Jahren in einigen Zeitschriften (z. B. in der kritischen Bibliothek von Seebode 1829 N. 99) die Nachricht stand: das brittische Museum habe in der hibbert'schen Bücherversteigerung zu London „eine Abschrift (?) der Bibel von Luther's eigner Hand", mit seiner und Melanthons Unterschrift (?) versehen, für

267 Pfund 15 Schillinge

erkauft, und daß es keinem Deutschen einfiel zu fragen, wo denn diese angeblich luther'sche Handschrift hergekommen sey. Von der ächten und einzigen Handschrift Luther's befindet sich auf dem anhaltischen Gesammtarchive das größte mir bekannte Stück, welches im siebenten Kapitel des Buches der Richter (Vers 20 — brachen die Krüge, sie hielten aber die Lampen rc.) anfängt, das Buch Ruth, die zwei Bücher Samuelis, die zwei Bücher der Könige (hier fehlen sieben Kapitel, vom Ende des zweiten bis zum Anfang des zehnten), die zwei Bücher der Chronika, das Buch Esra und das Buch Esther bis zum 9ten Kapitel umfaßt. Ein zweites großes Stück befindet sich auf der königlichen Bibliothek in Berlin (vgl. Fr. Wilken Geschichte der königlichen Bibliothek zu Berlin S. 223. 24, eine Stelle, welche in Hinsicht auf die zu Berlin befindlichen Handschriften Luther's überhaupt sehr zu beachten ist): „3) ein Band vermischten Inhalts, folgendes enthaltend: 1, **Annotationes M. Lutheri in Deuteronomion**

helffe myr, wo er kan. Wil er das nicht, so neme er die Bibel selbs fur vnd mach yhm eyn eygen, Denn die yhenigen, die nur lestern vnd zwacken, sind freylich nicht so frum vnd redlich, das sie gerne wolten eyn lauter Bibel haben, syntemal sie wissen, das sie es nicht vermugen, sondern wolten gerne meyster klugling ynn frembder kunst seyn, die ynn yhrer eygen kunst noch nie schuler worden sind. Gott wolt seyn werck volfuren das er angefangen hat. A M E N.

Mosis. 2, Die Uebersetzung des Buches Hiob. 3, Die Uebersetzung des Psalters, unvollständig. 4, Die Uebersetzung der Sprüche Salomonis, des Predigers und des hohen Liedes. Diese Uebersetzungen sind durchgängig mit Verbesserungen in rother Dinte versehen (Ms. Germ. in Qto. 29.)" Ein drittes Stück befindet sich auf der Bibliothek des zerbster Gymnasiums und umfaßt die äußern drei halben Bogen einer Lage (s. nachher): es fängt an mit Hosea K. 9, 12 (— ich von ihnen bin gewichen), geht auf den ersten drei Blättern bis K. 13. V. 2 (— doch eitel Schmiedes) fängt dann wieder mit dem ersten Kapitel des Amos an und geht bis Kap. 4 V. 3 (— eine jegliche), so daß das Ende des Hosea und der Prophet Joel gänzlich fehlen; die Handschrift enthält zahlreiche Verbesserungen, doch nur mit schwarzer nicht mit rother Dinte. Wo die übrigen Theile und namentlich das ganze neue Testament seyn mögen, weiß ich nicht: in Wittenberg und Jena, wo einem Gerüchte nach etwas davon seyn sollte, so wie an andern Orten habe ich vergeblich nachgefragt.

Was nun die in Dessau befindliche Handschrift anbetrifft, so besteht sie aus einzelnen gehefteten Lagen von je 3 Bogen in Quart, deren Blätter sämmtlich unten mit den Zahlen 1 — 12 von einer andern Hand (ich habe sie auf dem beiliegenden Blatte auf Stein zeichnen lassen) bezeichnet sind. Auf jeder enggeschriebenen Seite befinden sich 28 — 30 Zeilen, doch weit öfter 29 und 30 als 28; Luther hat mit schwarzer und rother Dinte sehr viel verbessert, einzelne Stellen auch ganz umgeschrieben, entweder auf dem Blatte selbst, oder er hat neue Blätter eingelegt. Die Art und Weise, wie er geändert, mag der Leser durch das beigefügte Blatt einigermaßen kennen lernen, an vielen Stellen ist wenig geändert, an andern aber noch weit mehr, als auf der beigelegten Probe a). Die ganze Handschrift zeigt

a) Was den Steindruck selbst anbetrifft, so ist er recht getreu gearbeitet, aber nur etwas zu fett gerathen.

te.

iber
r B
itte
ſt,
iſt
nn
es
vei
beſ
vie
bei
Bri
au
an

tet, aber nur etwas zu fett gerathen.

schon durch die Farbe der äußern Seiten, überdieß auch durch die Druckerzeichen, wo neue Bogen oder Blätter der ersten Ausgabe anfangen oder wo Holzschnitte eingesetzt wurden, daß sie in der Druckerei gewesen ist, und es ist also unumstößlich, daß es keine zweite Abschrift der Uebersetzung von Luther's eigner Hand geben könne, da die neuen Auflagen offenbar durch ein verbessertes gedrucktes Exemplar — wie sich ein solches, so viel ich weiß, auf der Universitätsbibliothek in Jena befindet — besorgt wurden. Daß Luther in den spätern Ausgaben vieles geändert hat, ist bekannt genug, denn obgleich er bei Gelegenheit der letzten Ausgabe von 1541 (in einem Briefe an den Kanzler Brück v. J. 1539. s. de Wette V, 205) ausdrücklich sagt: „Hans Luft hat mir angezeigt, wie man die Bibel itzt würde auf groß Median-Papier alhier drucken, die wir wollen wieder überlaufen, nicht besser machen, sondern der Drucker Unfleiß korrigiren," so spricht er doch in frühern Briefen (z. B. de W. IV, 214) ganz anders.

Ueber den Unfleiß der Drucker klagt Luther öfters und gewiß meint er damit mehr, als die abweichende Rechtschreibung, welche man wie in allen luther'schen Schriften so auch in der ersten Ausgabe der Bibel findet, was um so merkwürdiger ist, da Luther's Rechtschreibung sehr folgerecht ist, was man von seinen Zeitgenossen, wenigstens nach den gedruckten Schriften, eben nicht rühmen kann. Besonders merkwürdig aber sind die Stellen, in denen Luther noch während des Druckes Veränderungen vorgenommen hat. So befinden sich z. B. am Rande der Handschrift 1 Könige Kap. 6 V. 29 — 35 drei Hände mit rother Dinte zierlich gezeichnet, deren Erklärung mir nur die Vergleichung mit der ersten Ausgabe geben konnte. Luther hatte nämlich zuerst (mit schwarzer Dinte) übersetzt:

Und alle wende des hausses vmb vnd vmb lies er schneytten mit Drehewerg Cherubim palmen vnd blum-

werck, Auch vberzoch er den boden des haußes inwendig v e l a h i z o n. Vnd ym eyngang des Chors macht er thur von olebawm holtz vnd pfosten funffecket es wären aber zwo thur vnd schnytzet drauff schnytzwerg Cherubim. palmen vnd blumwerg. vnd vberzoch sie mit golde. Das vber die Cherubim vnd palmen das gollt erabhieng. Also macht er auch ym eyngang des tempels viereckete pfosten (stubel) von olebawm vnd zwo tennen thur von tennen holtz. (D a s z w o s e y t t e n
voluebantur
e y n e r t h u r auffgiengen) das igliche thur zu zwo seytten sich auff thetten. vnd lies dreyn schneytten Cherubim. palmen vnd blumwerg vnd vberzoch sie mit golde me Jusm al hamhukes. a) (מְיֻשָּׁר עַל־הַמְּחֻקָּה)

Nach der Besserung mit rother Dinte heißt es:

Vnd an allen wenden des hausses vmb vnd vmb lies er schnytzen Cherubim palmen vnd blumwerck drynnen vnd haussen. Auch vberzoch er den boden des haußes mit golde drynnen vnd haussen. Vnd ym eyngang des Chors macht er zwo thür von funff delen olebawm holtz vnd lies drauff schnytzen Cherubim. palmen vnd blumwerg. vnd vberzog sie mit golde. Also macht er auch ym eyngang des tempels zwo thür eyn igliche von tennen holtzs vier bruchig das eyn iglich blatt zwey mal gebrochen war. vnd lies dreyn schneytten Cherubim. palmen vnd blum werg vnd vberzoch sie mit golde recht wie es befolhen war.

In der ersten Ausgabe dagegen:

Vnd an allen wenden des hausses vmb vnd vmb lies er drehe werg machen von ausgehöleten Cherubim palmen vnd blumwerck drynnen vnd haussen. Auch vberzoch er den boden des hausses mit gulden blechen drynnen vnd haussen. Vnd ym eyngang des Chors

a) So mögen die Worte aussehen, allein Luther könnte doch etwa nur geschrieben haben: mejusar al hamhukeh oder ähnlich.

u.

macht er zwo thur von olebawm holtz mit funffeckēten pfosten vnd lies drehewerg drauff machen von Cherubim. palmen vnd blumwerg. vnd vberzoch sie mit gulden blechen. Also macht er auch ym eyngang des tempels viereckēt pfosten von ölebawm holtz vnd zwo thur von tennen holtz, das eyn iglich thur zwey blatt hatte an eyn ander hangen. vnd macht drauff drehewerg von Cherubim palmen vnd blum werg vnd vberzog sie mit golde recht wie es befolhen war."

Die spätern Veränderungen kann man leicht in einer neuern Ausgabe nachsehen.

Ich könnte noch viele Stellen, namentlich aus dem Abschnitte vom Tempelbau, anführen (z. B. die Stelle K. 7, 27 — 39, welche fast Wort für Wort verändert ist und dann ganz umgeschrieben auf einem eingelegten Blatte), aus denen Luther's Sorgfalt im Ganzen und im Einzelnen hervorgeht, wie er z. B. K. 7 V. 27 erst Machauoth geschrieben, dann pfannen, dann kessel und endlich gestüele, wie er nicht selten geändert und später doch die erste Uebersetzung wieder vorgezogen hat rc. rc., aber ich glaube, daß die gegebene Probe und das beigefügte Blatt dem Leser schon hinreichend seyn werden und will deßwegen nur noch einen besondern Umstand berühren. Es ist wohl auch die Meinung ausgesprochen worden, Luther habe weniger aus dem hebräischen Urtext als aus der Vulgata übersetzt, dagegen spricht aber die Handschrift sehr deutlich. Allerdings hat Luther hie und da lateinische Ausdrücke an den Rand geschrieben, wie Latera (bretter) mensurabat, eyngeweyde vterus u. a. (die jedoch mehr aus einer Janua oder einem Lexikon, als aus der Vulgata zu stammen scheinen), aber bei weitem häufiger ist der Fall, wo er das hebräische Wort an den Rand oder gleich in den deutschen Text geschrieben und später erst den passenden deutschen Ausdruck darüber gesetzt hat. Die hebräischen Wörter sind aber wie die obenangeführte Stelle Nr. 1 (velahizon und me Jufm al hamhukes)

zeigt, zum Theil mit deutschen oder lateinischen Buchstaben und zwar oft etwas undeutlich geschrieben, in den bei weitem meisten Fällen aber mit hebräischen. So ist z. B. 1 Kön. 3, 9 zu deyn mechtig Volk am Rande כָּבֵד beigeschrieben und am andern Rande die Wörter groß, schwer, welche er hernach wieder ausgestrichen hat. Kap. 4, 13 hieß es erst „vnd hatte die schnur Argob rc.," welches in „gegend Argod" verbessert ist, am Rande steht: חֶבֶל. In demselben Kap. V. 22 a) steht am Rande כֹּר choros, Cor, Cados, Cad, und auffallend ist es, daß Luther hier das fremde Wort dem erst gesetzten „scheffel" vorgezogen hat, während er doch vorher Ben Hur, Ben Deker, rc. rc. in „der son" verbessert, ja noch während des Druckes Hauoth Jair V. 13 in flecken Jair verändert hat. Ferner v. 23 „vnd die zur krippen standen" ist gebessert „vnd was man an den krippen hielt"; am Rande steht הַכֹּבִיר und aleb. in viuarijs (so heißt es in der Vulgata nicht); später ist es in „und gemästet Vieh" geändert. Kap. 5, 4 b) heißt es erst: „noch boße plage hie ist," geändert „noch boße hyndernis mehr ist," am Rande steht: פֶּגַע (gekritzelt). V. 9 c) steht zu „vnd will sie ynn flossen legen lassen", am Rande דֹּבְרוֹת und gleich darauf im Text „vnd נִפַּצְתִּים daselbs" und mit rother Dinte darüber geschrieben: „will sie walltrechten." Sonderbar ist es freilich, wie dieser Fall auch bei sehr bekannten Wörtern eintreten konnte, wie gleich darauf (V. 11) d) „zwentzig tausend Cor weytzen מַכֹּלֶת fur seyn gesind." was erst nachher in „zu essen" übersetzt ist. Eben so heißt es K. 6, 9. Vnd vberzoch (nachh. spündet) das Haus mit cedern beyde an גֵּבִים vnd שְׂדֵרֹת, später ist „oben vnd an wenden" drüber geschrieben. Bisweilen merkt Luther auch verschiedene Lesarten an, wie K. 7, 40 „סירות non כירות", oder rechtfer-

a) Nach dem Grundtext Kap. 5, V. 2.
b) Nach dem Grundtext Kap. 5, V. 18.
c) Kap. 5, 23.
d) Kap. 5, 25.

tigt seine Uebersetzung wie K. 7, 37. „Auff die weyße machet er zehen Machanoth (verb. gestuele) gegossen eynerley maß vnd kobetz (verb. grosse) a) war an allen."

Ich hoffe, daß diese Beispiele hinreichend seyn werden, meine oben ausgesprochene Ansicht zu belegen und bemerke nur noch, daß in der ganzen Handschrift sich keine andern Zeichen als Puncte finden, welche für das eigentliche Punct, für Komma, Kolon und Semikolon gebraucht sind.

3.

Johannes Philoponus.

Eine dogmenhistorische Erörterung

von

F. Trechsel,

Spitalprediger und Docent an der Akademie zu Bern.

Vor einiger Zeit fielen mir unter den handschriftlichen Schätzen unserer Stadtbibliothek verschiedene merkwürdige Actenstücke über das Leben und die Lehre des Joh. Val. Gentilis in die Hände. Dieser Fund, von dem ich seiner Zeit weitläufiger Rechnung zu geben beabsichtige, veranlaßte mich zu mancherlei Nachforschungen über die Geschichte jenes Unglücklichen, dessen Hinrichtung allerdings, wie diejenige des Michael Servet, auf unsere Reformationsgeschichte einen betrübenden Flecken wirft. Unter den Beschuldigungen, welche ihm von den gleichzeitigen Schriftstellern gemacht werden, ist eine der hauptsächlichsten diejenige des Tritheismus, und namentlich hat ihn Bened. Aretius in dieser Beziehung mit Johannes Philoponus verglichen, den er freilich nur aus der Darstellung

---

a) Soll wohl heißen: Kezeb, קצב, (verb. grösse) war an allen? D. E.

des Nicephorus zu kennen scheint. Um das Passende oder Unpassende dieser Vergleichung gehörig beurtheilen zu können, suchte ich so viel möglich alle vorhandenen Nachrichten über diesen wenig bekannten Mann zu sammeln, um aus ihnen ein zusammenhängendes Gemälde seines Lebens und Charakters, so wie auch seiner Lehre zu entwerfen; in wie weit mir dieses gelungen, mögen die folgenden Blätter lehren. —

Johannes, mit den beiden Zunamen Philoponus und Grammaticus, war von Geburt ein Alexandriner [a]). Als sein hauptsächlichster Lehrer wird genannt der Platoniker Ammonius Hermiä; er muß sich aber späterhin ganz dem Aristoteles zugewendet haben [b]). Von der Mitte des sechsten bis ins siebente Jahrhundert hinein glänzte er nach alexandrinischer Weise als überaus fruchtbarer Schriftsteller und Polyhistor, besonders auf dem Gebiete der Grammatik, Mathematik, Medicin und Theologie, vor allem aber als Commentator des Aristoteles [c]). Als Christ bekannte er sich zur Partei der Monophysiten, die ihn stets als einen ihrer gelehrtesten und scharfsinnigsten Vorfechter anerkannten [d]). Doch ist auch bei ihm der Hauptmangel der damaligen theologischen Bildung sehr fühlbar, denn es fehlt ihm gänzlich an einer gediegenen exegetischen Grundlage, worin wir denn auch eines Theils die Quelle seiner dogmatischen Verirrungen werden zu suchen haben. Es scheint übrigens, daß er niemals Kleriker, sondern lediglich Rhetor und Lehrer der Philosophie gewesen sey. Zwar erzählt Abulpharadsch in

a) Nicephor. Hist. Eccl. L. XVIII. C. 47.

b) Fabricius-Harles. Bibl. Graeca. Vol. X. p. 639.

c) Das Verzeichniß seiner Schriften s. bei Fabr.-Harl. a. a. O. p. 642—652.

d) Barhebraei Chron. bei Assemani Bibl. Or. T. II, p. 328. — Vergl. Nicephor. a. a. O. C. 45.

in seiner Historia Dynastiarum, er sey von einer Synode ägyptischer Bischöfe zu Mesra aufgefordert worden, seinen Irrlehren zu entsagen; und als er sich dessen geweigert, habe ihn die Synode seiner Würde entsetzt [a]). — Allein die Nachrichten, welche dieser Schriftsteller über Philoponus mittheilt, sind schon um anderer Gründe willen historisch sehr verdächtig; denn auch die Wahrheit der Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch Amru Ibn-ol Aas zugegeben, so muß doch der Antheil, den Philoponus dem Abulpharadsch zufolge als unschuldige Veranlassung an diesem Ereignisse gehabt haben soll, aus chronologischen Gründen nothwendig geleugnet werden. Zudem berichtigt sich Abulpharadsch anderwärts selber, indem er in seinem syrisch geschriebenen Chronikon statt von einer Absetzung des Philoponus lediglich von einer einfachen Verdammung desselben redet [b]).

In der christlichen Kirchengeschichte ist Philoponus besonders durch eine eigenthümliche Ansicht von den Verhältnissen der göttlichen Trinität wichtig geworden, die man mit dem Namen des Tritheismus bezeichnet hat: ob mit Recht oder mit Unrecht? — werden wir in der Folge untersuchen. Da nun diese Ansicht sich im Geiste des Mannes an und mit den monophysitischen Streitigkeiten entwickelte, so dürfen wir es nicht versäumen, auf den damaligen Zustand der orientalischen Kirche im Großen und Allgemeinen zurückzugehen, und besonders das gegenseitige Verhältniß der chalkedonischen und der monophysi-

---

a) فَٱجْتَمَعَ إِلَيْهِ ٱلْأَسَاقِفَةُ بِمِصْرَ وَسَأَلُوهُ ٱلرُّجُوعَ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرْجِعْ فَٱسْتَفْصَلُوهُ عَنْ مَنْزِلَتِهِ
Hist. Dynastiar. ed. Ed. Pococke p. 180.

b) Barhebr. bei Assemani a. a. O.

tischen Partei ins Auge zu fassen. Beide werden mit Recht als Erzeugniß und Ausdruck zweier verschiedener theologischer Denkweisen und Geistesrichtungen betrachtet, ohne daß deßhalb der Einfluß kleinlicher Eifersucht und anderer Leidenschaften ausgeschlossen werden dürfte. Unter der chalkedonischen Partei, deren Stammland besonders die antiochenische Kirche bildete, herrschte die klare, dialektisch-sondernde, auf die Bestimmtheit des Begriffes hinarbeitende Richtung vor, während der Monophysitismus, der in Aegypten und namentlich in Alexandrien fortdauernd seinen Hauptsitz hatte, die dialektische Klarheit verschmähte, das Sondern der Begriffe als profan und die Frömmigkeit gefährdend scheute, und sich hingegen im Festhalten und Hervorheben des Wunderbaren und in der Unbestimmtheit des Mysticismus gefiel. Daher wurde die theologische Sprache und Erkenntniß vorzugsweise nur von der erstern fortgebildet, während der letztere noch immer das Vage und Schwankende in der Darstellung der Dogmen, wie es sich bei den ältern Kirchenlehrern vorfindet, und wie es überhaupt dem unmittelbaren Gefühle zusagt, hartnäckig beibehalten wissen wollte. Endlich kam, um den Gegensatz noch schroffer zu machen, auch der Umstand hinzu, daß das Interesse an der Sache je länger je mehr ein Parteiinteresse wurde, indem nun nicht mehr allein die Richtigkeit der beiderseitigen Vorstellungsweisen, sondern eben so sehr die Ehre der Häupter und Schulen ein beständiger Gegenstand des Streites und der Reibung wurde. Auf der einen Seite nämlich galten Leo, Flavian und die großen syrischen Kirchenlehrer als die Orakel in Glaubenssachen und die Synode von Chalkedon als Säule der Rechtgläubigkeit; auf der andern Seite waren Cyrill und die Synode von Ephesus die Fahne der Partei. So erklärt es sich ganz natürlich, daß alle Vermittelungsversuche, daß besonders auch das Henotikon keinen Erfolg hatten; denn wenn man sich auch

überzeugen mußte, daß die Gegenpartei über den Grund der Sache nicht wesentlich verschieden denke, so war man doch von keiner Seite gestimmt, weder in Hinsicht des einmal angenommenen Sprachgebrauches, noch in Hinsicht der gefeierten Autoritäten das Geringste nachzugeben. Die Formel des Henotikon: *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν — τὸν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα — ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο·* hätte wohl eigentlich Allen genügen können; allein die Monophysiten vermißten darin ihr vermeintliches Palladium, die *μία φύσις*, und die Anhänger der chalkedonischen Synode fühlten sich gekränkt durch den Schluß: *πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν, ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν.* Die Trennung wurde nun immer fester und dauerhafter, das politische Interesse verband sich mit dem kirchlichen: die theologischen Waffen waren im gegenseitigen Conflicte stumpf geworden, und da es sich nicht mehr um Ermittelung der Wahrheit handelte, so erschienen sie als ungenügend; die chalkedonische Partei bediente sich zur Unterdrückung ihrer Gegnerin des weltlichen Armes, und die monophysitische suchte auf eben so unwürdige Weise durch Hofintriguen und versteckte Angriffe dasjenige wieder einzubringen, was ihr an äußerer Macht und politischen Hülfsmitteln abging. Auffallende Beispiele und Beweise liefern die Machinationen und Conspirationen der Kaiserin Theodora und der sogenannte Dreicapitelstreit. —

Unter diesen Umständen lebte und schrieb Philoponus. Auch er wünschte den endlichen Sieg seiner eigenen Partei, der monophysitischen, zuzuwenden; allein er bediente sich zu diesem Behufe eines, wenigstens vergleichungsweise, ehrenhaften Mittels, dessen Anwendung ihm ohnehin durch seinen Studiengang und seine ganze Bildung nahe gelegt wurde. Die aristotelische Ontologie und Dialektik war es, die er zur Entscheidung über die subtilsten Fragen der

christlichen Dogmatik zu Hülfe rief. Er griff also seine Gegner mit Waffen an, welche denjenigen ganz ähnlich waren, deren sie sich bis dahin selber mit Erfolg bedient hatten, indem er durch scharfe Sonderung und Bestimmung der Begriffe eine Lehrart zu unterstützen und zu vertheidigen suchte, welche sonst eben allen Functionen des trennenden Verstandes auf dem Gebiete des religiösen Glaubens entschieden abhold gewesen war. — Nachdem er aber einmal die aristotelische Formenlehre auf die christlichen Dogmen anzuwenden versucht hatte, glaubte er auch das christliche Hauptdogma von der Trinität mit Hülfe der nämlichen Formeln und Schemata deutlicher und faßlicher darstellen zu können, und so entstand denn seine eigenthümliche Trinitätslehre, welche nach seinem Sinne keineswegs eine ganz neue, sondern lediglich ein schärferer und klarerer Ausdruck der althergebrachten Vorstellungen seyn sollte. Von allen seinen Schriften, welche diesen Gegenstand behandelten, ist uns keine ganz erhalten worden; von mehrern besitzen wir nur die Titel oder die allgemeinen Inhaltsanzeigen, und von einer einzigen sind uns Fragmente übrig geblieben, an die wir daher als Hauptquelle gewiesen sind. Es scheint aber, als ob gerade dieß die wichtigste seiner Schriften über den fraglichen Gegenstand gewesen sey; denn sowohl Johannes von Damaskus als auch Nicephorus Kallistus berufen sich einzig und allein auf den sogenannten *Διαιτητής*, den sie beide übereinstimmend excerpiren a). Ohne Zweifel war es eines der spätesten Werke des Verfassers; denn nach Nicephorus wurde es von Philoponus auf Antrieb des Patr. Sergius von Constantinopel geschrieben und, wie die 7 Bücher von der mosaischen Kosmogonie, diesem Patriarchen zugeeignet b). Wir können mithin voraussetzen, in diesen

a) Iohannes Damasc. de haeresib. §. 83, ed. Le Quien. — Nicephor. a. a. O. Cap. 47.

b) Nicephor. a. a. O. Sergius war Patriarch von 610—639.

Fragmenten die Lehre des Verfassers vollkommener durchgebildet und schärfer ausgesprochen zu finden, als sie es aller Wahrscheinlichkeit nach in seinen andern und ältern Schriften gewesen war; und dieß scheint auch aus dem Umstande hervorzugehen, daß jenes Werk vorzüglich großes Aufsehen erregte, häufig angegriffen und wiederum von Philoponus selber gleichsam in besondern Nachträgen vertheidigt wurde [a]). Eigentlich hatte es bloß die Feststellung der Lehre von Einer Natur Christi zum Gegenstand, und die Lehre von der Trinität wird nur beispielsweise berührt: allein da die besondern Schriften des Philoponus über den letztern Gegenstand, welche theils von Barhebräus, theils von Photius erwähnt werden [b]), für uns ebenfalls verloren sind, so müssen wir auch hierfür jene Fragmente des *Διαιτητὴς* als die einzige authentische Quelle betrachten. Diese nothgedrungene Beschränkung auf Eine Quelle hat nun freilich ihr Unbequemes; allein es wird doch einigermaßen wieder aufgewogen durch den Vortheil, daß sich so das ganze System gleichsam nach einem verkürzten Maßstabe darstellt, und im engen Raume der Zusammenhang der Speculation sich besser überschauen läßt.—

Ehe wir aber die Lehre des Philoponus aus den Fragmenten des *Διαιτητὴς* selber zu entwickeln anfangen, wollen wir der Uebersicht wegen die kurze, aber sehr anschauliche, und so weit wir es irgend beurtheilen können, vollkommen treue Darstellung des Leontius von Byzanz vorausschicken. Sie wird uns gleichsam einen Text

---

a) Fabricius-Harles. a. a. O. p. 651. Die Jamben des Georgius Pisides

Ψηφίζεται θᾶττον μίαν τε καὶ μίαν·
Εἰ γὰρ μίαν τε καὶ μίαν λέγῃς μίαν,
Γέλος τὸ λεχθὲν γίγνεται καὶ παιδίοις.

zeugen eben nicht für die Tiefe und Gründlichkeit jener Angriffe.

b) Barhebräus bei Assemani a. a. O. — Photii Biblioth. Cod. 75.

darbieten, den wir nachher mit Muße und Bequemlichkeit werden erläutern können. „Während der Patriarch Theodosius [a]) noch zu Byzanz lebte, heißt es, wurde die Lehre der Tritheiten wieder in Anregung gebracht. Der Stifter dieser Häresis war Philoponus. Da nämlich der Kirche (d. h. der Partei von Chalkedon) der Einwurf gemacht wurde: „Wenn ihr zwei Naturen in Christo leh„ret, so müsset ihr nothwendig auch von zwei Hypostasen „sprechen"; und die Kirche erwiderte: „Freilich wenn Na„tur und Hypostase einerlei wären, so müßten wir die un„theilbare Einheit der Natur Christi [b]) bekennen; wenn „aber Natur und Hypostase verschieden sind, was könnte „uns nöthigen, mit der Behauptung zweier Naturen die„jenige zweier Hypostasen zu verbinden?" so gaben die Häretiker zur Antwort: „allerdings sey Natur und „Hypostase das Nämliche." Worauf hinwiederum die Kirche: „wenn also Natur und Hypostase nicht verschie„den sind, sollte man dann nicht auch lehren, die heilige „Trias bestehe aus drei Naturen, da sie anerkanntermaßen „aus dreien Hypostasen besteht." Nachdem einmal die Kirche dieses ausgesprochen, erwiderte ihr Philoponus: „So sollte es in der That seyn; in der That sollten wir „in der Trias drei Naturen bekennen." Zu dieser Behauptung nahm er den Grund aus der aristotelischen Philosophie. Denn Aristoteles lehrt, die individuellen Dinge hätten sowohl ihre besondern Wesenheiten, als auch Eine gemeinschaftliche [c]); und in diesem Sinne sagte auch Philoponus, in der heiligen Dreiheit seyen drei besondere Wesenheiten, und Eine gemeinsame [d])."

---

a) Es ist dem Zusammenhange nach an keinen andern zu denken, als an den Gegner des Gajanus und Bekämpfer der Agnoeten. Er starb in der Mitte des Jahres 568.

b) Τὸ ἄτομον.

c) Ὅτι εἰσὶ τῶν ἀτόμων καὶ μερικαὶ οὐσίαι, καὶ μία κοινή.

d) Leont. Byz. de Sect. Act. V. a. E.

Wie also Leontius richtig bemerkt, legte Philoponus seiner theologischen Speculation die philosophische Terminologie des Aristoteles zum Grunde. Er beginnt in dem größern Fragmente aus dem 7. Cap. des *Διαιτητῆς* damit, daß er behauptet, die Kirche definire den Begriff von *φύσις* also, daß es die gemeinsame Art des Seyns aller an dem nämlichen Wesen (*οὐσία*) theilhabenden Dinge sey [a]). Es ist hier schon die vorherrschende nominalistische Richtung bemerkenswerth, insofern er die *φύσις* keineswegs mit der *οὐσία* als einerlei setzt, sondern sie nur einen *κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος* nennt. Ebenso vermeidet er in der Folge den Ausdruck *οὐσία* = *φύσις* auffallend und durchgehends, wahrscheinlich, weil er ihm zu realistisch vorkommen mochte [b]). Er sagt zwar, die kirchliche Lehre gebrauche beide Worte als gleichbedeutend [c]); allein während die Kirche beim Gebrauche von *φύσις* doch nach ihrer mehr platonisch-realistischen Tendenz eigentlich immer den Begriff von *οὐσία* festhielt [d]), schob hingegen Philoponus umgekehrt dem Worte *οὐσία* seinen aristotelisch-nominalistischen Begriff der *φύσις* unter.

Noch deutlicher zeigt sich die bloß begriffliche Auffassung der *φύσις* in der Bestimmung von *ὑπόστασις*. Er erklärt sich hierüber folgendermaßen: Hypostase sey

---

a) *Ὁ κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας.*

b) Die Schriftsteller, welche nicht die eigenen Worte des Philoponus anführen, lassen ihn die beiden Ausdrücke abwechselnd und als gleichbedeutend gebrauchen, z. B. Leontius v. Byzanz a. a. O. Allein in den Fragmenten bei Joh. v. Damask. kömmt *οὐσία* nur an zwei Stellen, nämlich bei der Definition von *φύσις* und in der Bemerkung, daß der kirchliche Sprachgebrauch beide Worte gleichsetze, vor. — S. die folgende Stelle.

c) *Οὐσίαν δὲ καὶ φύσιν εἰς ταὐτὸ ἄγει* sc. *ἡ τῶν ἐκκλησιῶν διδασκαλία.*

d) Gregor. Nazianz. Or. 45 ad Evagr. — *Πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.*

das sebstständige Daseyn jeder Natur, und ihre Bestimmung durch gewisse Eigenschaften, durch welche gleichartige Dinge von einander unterschieden werden, — mit Einem Worte dasjenige, was die Peripatetiker ein Individuum zu nennen pflegen, wobei die Unterscheidung von Art und Gattung abgeschlossen sey [a]). Er erläutert dieß an dem allgemeinen Begriffe von ζῶον, welcher das λογικὸν und das ἄλογον in sich enthalte, wovon das erstere wieder in die Begriffe ἄνθρωπος, ἄγγελος und δαίμων zerfalle, bis alle weitere Unterabtheilung in den Individuen Petrus, Paulus, Gabriel, Michael u. s. w. ein Ende habe. Deswegen, sagt er, würden auch die letztern von den Peripatetikern ἄτομα genannt, weil jede weitere Theilung für sie Vernichtung wäre. Der kirchliche Sprachgebrauch hätte sie aber Hypostasen genannt, aus dem Grunde, weil die Arten und Gattungen in ihnen zum wirklichen Daseyn gelangten. Denn wenn auch das ζῶον oder der ἄνθρωπος (jenes aber sey das Geschlecht, dieses die Gattung) eine eigenthümliche Art des Seyns besäßen, so hätten sie doch wahrhaftiges Daseyn nur in den Individuen, außer ihnen aber wären sie nicht wirklich vorhanden [b]). Diese Aeußerung setzt es wohl außer allen Zweifel, daß Philoponus unter φύσις eben nur jenes γένος oder

a) Ὑπόστασιν δὲ, ἤγουν πρόςωπον (ἡ τῶν ἐκκλησιῶν διδασκαλία εἶναι οἴεται) τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἑκάστης φύσεως ὕπαρξιν, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, περιγραφὴν ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκειμένην, καθ' ἃς ἀλλήλων οἱ τῆς αὐτῆς κεκοινωνηκότες φύσεως διαφέρουσι, καὶ συντόμως εἰπεῖν, ἅπερ ἄτομα προςαγορεύειν τοῖς ἐκ τοῦ Περιπάτου φίλον, ἐν οἷς ἡ τῶν κοινῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν ἀποτελευτᾷ διαίρεσις.

b) Ὑποστάσεις δὲ τὰ τοιαῦτα (τὰ ἄτομα) ὁ ἐκκλησιαστικὸς ὠνόμασε λόγος, διότι ἐν τούτοις τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη λαμβάνει τὴν ὕπαρξιν· εἰ γὰρ καὶ ἴδιον ἔχει τὸν τοῦ εἶναι λόγον τὸ ζῶον, φέρε, καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὧν τὸ μέν ἐστι γένος τὸ δὲ εἶδος, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀτόμοις τὴν ὕπαρξιν ἔχουσιν, οἷον Πέτρῳ καὶ Παύλῳ, χωρὶς τούτων οὐχ ὑφιστάμενα.

εἶδος, d. h. den Gattungsbegriff und zwar ohne Realität und wirkliches, eigenthümliches Daseyn verstanden habe, so wie er hingegen unter der ὑπόστασις das wirklich und allein die Realität und das Daseyn enthaltende Individuum verstand. —

Jene gemeinsame Natur z. B. des Menschen aber, fährt Philoponus fort, in Hinsicht welcher keiner vom andern unterschieden sey, werde dann in jedem Individuum eine eigenthümlich bestimmte, die es mit keinem andern Individuum gemeinsam habe. Denn das Menschliche oder Thierische im Einen Individuum stehe mit dem Menschlichen oder Thierischen im andern Individuum in keinerlei nothwendigem Wechselverhältnisse; der Eine Mensch könne leiden, sterben, geboren werden, ohne daß die Uebrigen dadurch nothwendig berührt würden, oder selber leiden, sterben, geboren werden müßten. — So sey denn offenbar der Ausdruck Natur auf doppelte Weise zu verstehen, einerseits nämlich als gemeinsame Art des Seyns, abstract und abgesehen von aller Besonderung in den Individuen, — andererseits aber insofern diese gemeinsame Art des Seyns in den Individuen concret geworden sey und in Jedem ein besonderes und keinem andern als ihm zuständiges Daseyn gewonnen habe [a]).—

Diese doppelte Bedeutung von φύσις, behauptet nun aber Philoponus, sey auch dem kirchlichen Sprachgebrauche gar nicht unbekannt. Denn einerseits könne in der kirch-

a) *Οὐκοῦν ἑκάστη φύσις οὐ μοναχῶς λέγεται τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, ἀλλὰ διχῶς· καθ' ἕνα μὲν τρόπον, ὅταν τὸν κοινὸν ἑκάστης φύσεως λόγον, αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον, οἷον τὴν ἀνθρώπου φύσιν, ἢ τὴν ἵππου, ἐν οὐδενὶ τῶν ἀτόμων γενομένην, καθ' ἕτερον δὲ, ὅταν αὐτὴν δὴ ταύτην τὴν κοινὴν φύσιν ἐν τοῖς ἀτόμοις γενομένην κατίδωμεν, καὶ μερικωτάτην ἐν ἑκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ὕπαρξιν, οὐδενὶ ἄλλῳ πλὴν ἐκείνῳ καὶ μόνῳ λοιπὸν ἐφαρμόζουσαν.*

lichen Formel von Einer göttlichen Natur und dreien Hypostasen der Ausdruck „Natur" nichts Anderes bedeuten, als eben den κοινὸν τῆς θείας φύσεως λόγον an und für sich betrachtet, und im Gedanken (τῇ ἐπινοίᾳ) von der Eigenthümlichkeit einer jeden Hypostase abgezogen. — Andererseits aber könne bei der andern Formel von der Vereinigung zweier Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in Christo nicht an gemeinsame, sondern nur an besondere Naturen gedacht werden; sonst würde ja offenbar jene Formel aussagen, auch der Geist (und der Vater) sey Fleisch geworden; und wiederum, alle Menschen, welche vor oder nach der Erscheinung Christi gelebt, seyen in der Vereinigung mit Gott begriffen gewesen. Demnach müsse in dieser Formel der Ausdruck φύσις etwas Anderes als in jener bedeuten, nämlich die im Logos besonders gewordene göttliche und die im Menschen Jesus individualisirte menschliche κοινὴ φύσις; weshalb denn φύσις in diesem zweiten Sinne einerlei sey mit ὑπόστασις, und von Vielen der monophysitischen Partei indifferent a) eine Vereinigung der Naturen oder Hypostasen gelehrt werde, während umgekehrt unter Hypostase man sich nichts Anderes zu denken habe, als eine ἰδικωτάτη φύσις. —

Von dieser Bestimmung der Grundbegriffe geht nun Philoponus zur Widerlegung der chalkedonischen Vorstellungsweise über. Nicht nur aus erfahrungsmäßiger Analogie, lehrt er, sondern selbst a priori und aus ontologischen Principien lasse es sich streng erweisen, daß zwei Naturen Eine vollkommene Hypostase nicht bilden können, ohne aufzuhören, zwei zu seyn. Denn wenn nur in den Hypostasen oder Individuen eine jede Natur zum Daseyn gelange, so sey es eine absolut nothwendige Folge, daß,

a) Für διαφόρως muß allerdings gelesen werden ἀδιαφόρως.

wo zwei Naturen, zum wenigsten auch zwei Hypostasen vorhanden seyen, in denen jene Naturen zum Daseyn gekommen wären. Demnach könne nur diejenige Vorstellungsweise für consequent und richtig gelten, die da festhalte, durch die Vereinigung der Naturen in Christo sey nicht nur die Hypostase, sondern auch die Natur desselben Eine geworden; — nicht aber diejenige, nach welcher es zwei Naturen, aber nur Eine Hypostase gebe. Freilich pflegten die Anhänger der letztern Vorstellung sie folgendermaßen zu begründen und zu erläutern. Weil die Menschheit Christi nur im Logos ihr Daseyn hatte (ὑπόστασιν εἶχε) und nicht vor der Vereinigung mit dem Logos vorhanden war, deswegen lehren wir, es gebe nur Eine Hypostase Christi. „Allein hierauf diene Folgendes zur Antwort: entweder bedeute Natur und Hypostase das Nämliche oder nicht. Im erstern Falle müsse bei einer Hypostase auch nur von Einer Natur, oder bei zweien Naturen auch von zweien Hypostasen geredet werden. — Ziehe man aber vor, den beiden Ausdrücken verschiedene Bedeutung zu geben, und setze man den Grund des Vorhandenseyns einer einzigen Hypostase in das Nichtvorhandenseyn der menschlichen vor der Vereinigung mit dem Logos, so folge doch wenigstens aus der Lehre von zweien Naturen das Vorhandenseyn der menschlichen Natur vor der Vereinigung. Wenn nun aber die menschliche besondere Natur (denn es kann hier aus dem früher angegebenen Grunde weder von der göttlichen noch von der menschlichen κοινὴ φύσις die Rede seyn) präexistirt habe, so müsse nothwendig auch die entsprechende Hypostase präexistirt haben, denn es sey rein unmöglich, daß es eine μερικὴ φύσις gebe ohne ὑπόστασις [a]). Mithin werde

a) Es muß nothwendigerweise statt φύσεως gelesen werden ὑποστάσεως.

die Voraussetzung der Gegner, daß die menschliche Hypostase vor der Vereinigung nicht existirt habe, durch ihre Lehre von zweien Naturen selber wiederum aufgehoben. Existirte aber auch die menschliche Hypostase und also die menschliche Natur Christi vor der Vereinigung mit dem Logos wirklich nicht, so sollten doch jene Gegner aus eben demselben Grunde nur Eine Natur Christi anerkennen, aus welchem sie nur von Einer Hypostase wissen wollten. — Man möge demnach den beiden Ausdrücken gleiche oder verschiedene Bedeutung beilegen, so könne doch vernünftiger und folgerechterweise nur entweder von zweien Naturen und zweien Hypostasen, oder von Einer Hypostase und Einer Natur, nimmermehr aber von zweien Naturen und Einer Hypostase die Rede seyn. Dieß war der Satz, welchen Philoponus im Streite mit der chalkedonischen Partei beständig zu begründen und festzuhalten pflegte.

Wir haben uns hier in keine Kritik seines polemischen Verfahrens einzulassen, da dieß nicht zu unserer Aufgabe gehört. Nur das möge bemerkt werden, daß, so sehr die scharfe Dialektik des Mannes alle Anerkennung verdient, doch die Anwendung der aristotelischen Denkformen auf Dogmen, die hauptsächlich unter dem Einflusse einer ganz heterogenen Philosophie ihre Fassung und Ausbildung erhalten hatten, einigermaßen unvorsichtig und durch die dadurch hervorgerufene Begriffsverwirrung sogar nachtheilig scheint gewesen zu seyn. Dieß zeigt sich am auffallendsten in der dem Philoponus eigenthümlichen Trinitätstheorie, zu welcher er ebenfalls durch die unvorsichtige Anwendung der aristotelischen Denkformen verleitet wurde. Dürfte man die oben angeführte Darstellung des Leontius von Byzanz wörtlich verstehen und auf alles Einzelne gleiches Gewicht legen, so müßte man annehmen, Philoponus sey durch einen Einwurf der Partei von

Chalkedon zur Bildung und Aufstellung seiner eigenthümlichen Trinitätstheorie veranlaßt worden. Allein Leontius kann möglicherweise die dialogische oder Controversform auch nur zu dem Zwecke gewählt haben, um den Gang und die Richtung zu veranschaulichen, welche der theologischen Speculation des Mannes durch die Gegensätze der Zeit gegeben wurde. Eine eigentliche historische Veranlassung, die christliche Trinitätslehre aus Aristoteles zu erläutern, vermögen wir in der That für Philoponus nicht bestimmt nachzuweisen. Es läßt sich hingegen gar wohl denken, daß Philoponus, nachdem er einmal die peripatetische Formenlehre liebgewonnen, und zumal nachdem er einmal in den monophysitischen Streitigkeiten den Versuch gemacht, sie auf christliche Dogmen anzuwenden, von selber und ohne besondere äußere Veranlassung Gefallen daran gefunden habe, auf dem eingeschlagenen, neuen und in seinen Augen vielversprechenden Wege fortzugehen. Natürlicherweise mußte dann seine Aufmerksamkeit sich bald auf die dunkle und schwierige Lehre von der Dreieinigkeit wenden, und es konnte ihm der Gedanke nicht ferne liegen, ja es mochte ihm sogar derselbe durch manche Einwendung der Gegenpartei noch näher gebracht werden, hauptsächlich die bis dahin noch nicht befriedigend gelöste Frage über das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit, der Oekonomie zur Monarchie einer nochmaligen Revision zu unterwerfen.

Philoponus legte nun aber seinen Untersuchungen über die göttliche Einheit und Dreiheit keineswegs die neutestamentlichen Lehren und Andeutungen zum Grunde, sondern vielmehr die schon vorhandene kirchliche Theorie. So war es überhaupt des damaligen Zeitalters Sitte, dem es zu sehr an der echten exegetischen Bildung fehlte und bei dem die dogmatische Tradition bereits ein allzuüberwiegendes Ansehen gewonnen hatte. Er ging aus von

der Gleichsetzung der Einheit und Dreiheit und sprang sogleich zu der allgemeinen und rein speculativen Frage über: Wie Vieles das Eine bedeuten könne [a]). Das Nächste, was ihm hier zur Hand lag, war wiederum die aristotelische Lehre von den Gattungsbegriffen, welche stets in einem oder mehreren Individuen zum Daseyn gelangten. Diese Lehre erläuterte er im vierten Capitel des *Διαιτητής* an mehrern Beispielen, welche aber nicht alle ganz glücklich gewählt scheinen, sondern öfters nur Analogieen darbieten. Von solchen Beispielen führt er an den allgemeinen Begriff der Menschennatur, der in vielen einzelnen Menschen vorhanden sey, die Idee eines Schiffes im Geiste des Baumeisters, welche in vielen Fahrzeugen ausgedrückt vorkomme, den Lehrbegriff im Geiste des Lehrers, der sich in seinen Schülern — und die Zeichnung des Siegelrings, die sich in den Abdrücken vervielfältige. In Hinsicht auf die Zahl seyen also die Individuen viele, in Hinsicht auf den gemeinsamen Gattungsbegriff hingegen nur Eins [b]). Und so wie er dieses natürliche Unterordnungssystem von *κοινὴ* und *ἰδικὴ φύσις* oder *ὑπόστασις* zur Erläuterung und Begründung der Lehre von Einer Person Christi angewendet hatte, so lag es ihm auch vorzüglich nahe, dasselbe auf die Lehre von Einer göttlichen Natur und dreien Hypostasen überzutragen: demnach löste er die *μοναρχία* zu einem bloßen Gattungsbegriffe auf, der nur in den drei Hypostasen ein wirkliches Daseyn

a) *Τὸ ἓν πόσα σημαίνει, σμικρολογῶν.* — Phot. Bibl. Cod. 75.

b) *Ὥςτε τὰ πολλὰ πλοῖα, καὶ οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι κ. τ. λ. τοῖς μὲν ἀτόμοις πλείονα τυγχάνει κατὰ τὸν ἄριθμον καὶ ταῦτα διῃρημένα ἐστὶ καὶ οὐχ ἡνωμένα. Τῷ δὲ κοινῷ εἴδει οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς τυγχάνουσι, καὶ τὰ πολλὰ πλοῖα ἓν κ. τ. λ. ὥςτε ταῦτα κατ' ἄλλο μὲν πολλά ἐστι καὶ διῃρημένα, κατ' ἄλλο δὲ ἡνωμένα καὶ ἕν.*

habe [a]). So wie es nämlich nur Eine Menschennatur u. s. w. gebe, und hingegen eine Menge zu derselben gehöriger, und dieselbe auf besondere Weise ausdrückender Individuen, so gebe es auch nur Eine Natur der Gottheit und unter ihr seyen drei Hypostasen begriffen [b]). Seine eigentlich theologische Begründungsmethode, im Gegensatze zur philosophischen, war, nach einer Nachricht von Photius, die damals allgemeine und beinahe ausschließlich gebrauchte. Er suchte sich nämlich einzig und allein auf die kirchliche Tradition zu stützen, indem er Zeugnisse der ältern Kirchenlehrer, namentlich des Gregor von Nazianz, Basilius, Athanasius und Cyrillus von Alexandrien beibrachte, welche allerdings manchmal diese Vorstellungsweise zu begünstigen scheinen [c]).

Fragen wir demnach, was denn nun eigentlich von dem Tritheismus des Philoponus zu halten sey, so folgt aus Allem, daß er denselben nicht ausdrücklich und mit klaren Worten gelehrt habe, sondern daß diese Beschuldigung lediglich eine Consequenz seiner Gegner sey. Es finden sich nämlich durchaus keine bestimmten und sichern Spuren, daß Philoponus jemals von drei Göttern gesprochen oder die Hypostasen der Trinität Götter genannt habe. Denn wenn auch Photius schreibt, er habe

---

a) *Τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος, ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος.*

b) *Μίαν μὲν γὰρ φύσιν πλειόνων ὑποστάσεων ἐνεργητικὴν ἐναργὲς οἶμαι τυγχάνειν ἅπασιν. οὕτω γοῦν μίαν εἶναι φύσιν τῆς θεότητος ὁμολογοῦντες, τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις αὐτῆς πρεσβεύομεν. καὶ ἀνθρώπων δὲ μία ἐστὶν ἡ φύσις, τῶν ὑπ' αὐτὴν ὑποστάσεων ἐπ' ἄπειρον σχεδὸν ἐκτεινομένων τῷ πλήθει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως.*

c) Siehe mehrere dahin gehörige Stellen bei Schleiermacher, der christliche Glaube B. 2, S. 583. 2. Ausgabe.

Naturen und Wesenheiten und Götter erdichtet [a]), so ist dieß eine Verwechselung von Ausdrücken, welche dem Photius als gleichbedeutend erscheinen mochten. Es ist nämlich schon an sich nicht ungedenkbar, daß Philoponus zuweilen von drei Gottheiten geredet haben möge, und zwar so, daß er dabei nicht an *κοιναὶ*, sondern an *μερικαὶ* oder *ἰδικαὶ θεότητες* gedacht wissen wollte. Wirklich läßt sich dieser Sprachgebrauch wenigstens im Anfange bei andern Tritheiten, die zu Philoponus in gewissen Beziehungen standen, ziemlich bestimmt nachweisen. Denn schon Johannes Askusnages soll dem Kaiser Justinian auf die Frage, was er im Artikel von der Trinität und von Christo glaube, erwidert haben: Unam Christi Verbi incarnati naturam profiteor; in Trinitate vero secundum numerum personarum naturas, essentias et deitates (ܐܠܗܘ̈ܬܐ) tres supputo [b]). Eben so sagt auch Photius in der Nachricht von den Acten des Religionsgespräches zwischen den Tritheiten und Monophysiten zu Constantinopel unter Justin II., Konon von Tarsus und Eugenius von Seleucia in Isaurien hätten zwar Einen Gott und Eine Gottheit zugegeben, aber auch wiederum den Vater, Sohn und heiligen Geist besondere Wesenheiten, besondere Gottheiten und besondere Naturen genannt [c]). Freilich schieden sich in der Folge Konon und Eugenius bestimmt von Philoponus, aber nicht in der Lehre von der Dreieinigkeit, sondern einzig in derjenigen von der Auferstehung, weil Philoponus Materie und Form des menschlichen Kör-

---

a) *Φύσεις γὰρ καὶ οὐσίας καὶ θεοὺς πλασάμενος κ. τ. λ.* Phot. Bibl. Cod. 75.

b) Barhebr. bei Assemani a. a. O.

c) *Βλασφημοῦσι δὲ λέγοντες μερικὰς οὐσίας καὶ ἰδικὰς θεότητας καὶ ἰδικὰς φύσεις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Phot. Bibl. Cod. 24.

pers nicht absolut getrennt denken konnte, und deswegen behauptete, mit dem Einen müsse auch das Andere im Tode untergehen und neuerdings geschaffen werden a). Demnach ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch Philoponus wenigstens im Anfange sich des Ausdrucks *μερικαὶ* oder *ἰδικαὶ θεότητες* bedient habe b). Weil aber in seinen noch übrigen Fragmenten dieser Ausdruck nicht vorkommt, so läßt sich vermuthen, daß er ihn späterhin, um den von Vielen daran genommenen Anstoß zu vermeiden, aufgegeben, wie dieß auch, nach dem Zeugnisse des Presbyter Timotheus von den Anhängern des Konon und Eugenius geschehen seyn soll. Photius aber scheint ihn noch in einer der frühern Schriften des Mannes, nämlich in dem *βιβλιδάριον* gegen den *λόγος κατηχητικὸς* des Patriarchen Johannes von Constantinopel, gefunden und darauf die Beschuldigung gegründet zu haben, Philoponus habe *θεοὺς* (statt *θεότητας*) in der Mehrzahl gelehrt.

Nichtsdestoweniger aber dürfen wir doch nicht sagen, daß die Consequenz, Philoponus habe die Dreigötterlehre (*τριθεΐα*) vorgetragen, völlig ungerecht und grundlos gewesen sey. Denn durch den unglücklichen Einfall, das aristotelische Classifications- und Unterordnungssystem natürlicher Dinge unter gemeinsame Gattungsbegriffe auf übernatürliche Verhältnisse überzutragen, gerieth er auf Vorstellungen, welche wenigstens ganz nahe an jenes Extrem anstreifen. Denn wenn die *μία φύσις θεότητος*,

---

a) Vgl. Phot. Bibl. Codd. 21—23. Nicephor. a. a. O. S. 47—49 und besonders Timoth. Presb. de recept. haeret. in Cotelerii Monum. Eccl. Graecae. T. III, p. 413.

b) Man vergl. hierzu noch die Acten des Concil. Constantinop. III, oder Oecum. VI, wo als Lehre der Tritheiten verdammt wird *οὐσίαι, φύσεις, κυριότητες* und *θεότητες τρεῖς*. Harduin III, p. 1264.

wie die Menschheit, die Thierheit u. s. w. nur ein Gattungsbegriff, ein κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος seyn, und die Einheit nur im Begriffe (λόγος), in der in Gedanken vollzogenen Negation der hypostatischen Eigenschaften liegen soll, so ist sie nicht an und für sich selber und reell, sondern nur für den Gedanken (τῇ ἐπινοίᾳ) und ideell vorhanden, und erscheint daher außer demselben als aufgehoben und nichtig a). Eben so erscheinen auf der andern Seite die Hypostasen, durch die Vergleichung derselben mit menschlichen, thierischen und überhaupt natürlichen Individuen, als gänzlich für sich bestehende (ἰδιοσύστατοι), in keinem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse sich befindende Wesen; und es läßt sich gar nicht absehen, warum man nach dieser Vorstellung nicht eben so gut von mehrern θεοῖς sollte reden können, als man von vielen Menschen, Thieren u. s. w. spricht. Ließe sich mit einer solchen Vorstellungs- und Ausdrucksweise gleichwohl der strenge Monotheismus verbinden und festhalten, so könnte gleichmäßig auch der hellenische, ja überhaupt jeder Polytheismus mit vollem Rechte als monotheistisch gelten, denn überall lassen sich allenfalls die verschiedenen, einzelnen, göttlichen Wesen unter den Begriff Einer gemeinsamen göttlichen Natur zusammenfassen. Und dieß muß um so mehr auffallen, als bei Philoponus, durch gänzliche Vernachlässigung des exegetischen Momentes, schlechterdings kein Grund erscheint, warum gerade nur drei, und nicht auch mehrere dergleichen göttliche Individuen angenommen werden sollen. Wir dürfen es demnach keineswegs in Abrede stellen,

---

a) Philoponus gebrauchte von der Gottheit den Ausdruck ὑπερούσιος φύσις (Nicephor. a. a. O. C. 48) und zwar wahrscheinlich nicht in dem gemeinen Sinne, sondern für supersubstantialis, über alles wirkliche Daseyn erhaben und mithin gewissermaßen ἀνούσιος.



daß Philoponus dadurch, daß er den Begriff der *μοναρχία* auf denjenigen einer specifischen Einheit beschränkte, und hingegen die *οἰκονομία* in eine Dreizahl für sich bestehender, individueller, nur durch den gemeinsamen Gattungscharakter zusammengehaltener göttlicher Wesen auflöste, zwar nicht den Worten und wohl auch nicht der Absicht, aber doch der Sache und dem Principe nach, eine wirkliche *Τριθεΐα* gelehrt habe.

Was endlich noch das Verhältniß des Philoponus zu der sogenannten Partei der Tritheiten betrifft, so wird er von den griechischen Schriftstellern für den ersten Stifter und das Haupt derselben erklärt. Anders lautet hingegen die Nachricht des Barhebräus, welcher diese Ehre einem gewissen Johannes Askusnages, einem Schüler des Samuel Petrus von Rhesina in Mesopotamien, vindicirt. Dieser Askusnages soll schon vor Philoponus die Grundsätze des Tritheismus zu Constantinopel vorgetragen haben, und um derselben willen von Justinian verbannt worden seyn. Als seine Schüler werden genannt ein gewisser Athanasius, Tochtersohn der Kaiserin Theodora, ferner Konon von Tarsus und Eugenius aus dem isaurischen Seleucia [a]). Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß die tritheitische Gemeinde der Kondobauditen oder Kontobabditen zu Constantinopel ursprünglich, obwohl mehr mittelbar als unmittelbar, von ihm herrührte [b]). Hingegen behauptet Barhebräus keineswegs, Philoponus sey ein Schüler des Askusnages gewesen, wie man öfters voreilig geschlossen hat; er sagt vielmehr, erst nach dem Tode des letztern habe Athanasius eine Sammlung oder einen Aus-

a) Barhebräus bei Assemani a. a. O.

b) Timoth. Presb. a. a. O. p. 398 u. ff. Vergl. Nicephor. Cap. 49.

zug der Schriften seines Lehrers an den Philoponus nach Alexandrien gesendet. Dieser habe darauf — wahrscheinlich billigend — geantwortet, und sey deshalb von den Alexandrinern zugleich mit seiner Schrift verdammt worden. — Auf diese Weise steht Barhebräus mit den griechischen Schriftstellern keineswegs im Widerspruche, sondern ihre Nachrichten werden bloß durch die seinigen ergänzt. Unabhängig von einander und, wie es scheint, auf gleichem Wege geriethen Askusnages und Philoponus, beide Monophysiten, beide Aristoteliker, auf ähnliche Vorstellungen von der Dreieinigkeit; allein der erstere trat sehr bald vom Schauplatze ab, und einer seiner Schüler wandte sich an Philoponus, welcher sich schon damals durch seine eigenthümlichen Meinungen über die betreffende Lehre bekannt zu machen angefangen hatte, um der neuen Theorie durch Zusammenhalten und Zusammenwirken Festigkeit und Eingang zu verschaffen. Hätte Philoponus nicht schon vorher im Rufe ähnlicher Vorstellungen gestanden, so ließe es sich schwer begreifen, warum Athanasius gerade ihm die Schriften seines Lehrers zugesendet hätte. Dagegen wollen wir es keineswegs in Abrede stellen, daß auch Philoponus, durch die Schriften seines Geistesverwandten veranlaßt und belehrt, sein System weiter und bestimmter ausgeführt und entwickelt haben mag.

Eben der Umstand aber, daß Askusnages bald vom Schauplatze abtrat, während Philoponus sehr lange als Lehrer und Schriftsteller glänzte, macht es erklärbar, daß dieser von den Meisten als das eigentliche Haupt der Partei betrachtet wurde. Es ist dieß aber nicht so zu verstehen, als ob er von den Tritheiten selber allgemein als Bischof, Patriarch und kirchliches Oberhaupt anerkannt worden wäre, oder als ob man ihm eine besondere, entscheidende Autorität in Sachen der

Lehre zugestanden hätte. Dieß ergibt sich schon daraus, daß die Tritheiten überhaupt niemals dahin gelangt zu seyn scheinen, gleich den Monophysiten durch Jakob Baradai oder Zanzalus, eine eigene, abgeschlossene Kirchenpartei zu bilden. Sie theilten sich vielmehr in verschiedene, durch kleine Differenzen in der Lehre und durch Anerkennung oder Nichtanerkennung gewisser tonangebender Männer abgesonderte Gemeinden, von denen besonders die Kondobauditen, die Kononiten und die Philoponiaker erwähnt werden a). Die Kondobauditen (vielleicht Schüler des obenerwähnten Athanasius), die sich zuerst an den verdrängten Patriarchen Theodosius von Alexandrien angeschlossen, nachher aber, als er ihnen das Anathema gesprochen, ihn wiederum verlassen hatten, bildeten eine Gemeinde zu Constantinopel. Die Kononiten, mittelbare Schüler des Askusnages, waren besonders zu Tarsus einheimisch. Sie hatten zuerst mit Philoponus in Gemeinschaft gelebt, sich aber späterhin um seiner Lehre von der Auferstehung willen von ihm abgesondert b). Die Philoponiaker endlich, d. h. die eigentlichen Anhänger des Philoponus scheinen sich lediglich auf Alexandrien oder Aegypten beschränkt zu haben. Daß aber auch sonst kein engeres kirchliches Band zwischen den byzantischen und asiatischen Tritheiten und dem Philoponus bestanden habe, daß dieser von jenen keineswegs als Repräsentant und kirchliches Oberhaupt anerkannt worden sey, läßt sich noch daraus schließen, daß er zu dem Religionsgespräche unter Johannes von Constantinopel von Seite der Tritheiten nicht beigezogen wur-

---

a) Timoth. Presb. a. a. O. Ihm ist hierin Nicephor. C. 49 gefolgt.

b) Nicephor. C. 47. Phot. Bibl. Codd. 21—23.

de, wenn gleich die letztern ihn natürlicher Weise nicht verdammen wollten a). Als der gelehrteste und scharfsinnigste Sprecher seiner Partei hingegen und als derjenige, der ihre Ansichten am längsten verfocht, mag er allerdings ein großes persönliches Ansehen genossen haben. —

a) Phot. Bibl. Cod. 24.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Ueber

Bildung und Gebrauch des Wortes RELIGIO,

von

J. G. Müller,

Theol. Lic. und angestelltem Lector an der theologischen Fakultät in Basel.

Das Wort Religion ist aus der lateinischen Sprache nicht bloß in die sämmtlichen Sprachen der romanisirten germanischen Völker aufgenommen worden, sondern hat selbst bei den reingermanischen, nordischen und scandinavischen Völkern das Bürgerrecht erhalten, hat sich sogar hie und da in den Osten verpflanzt [a]). Mithin bezeichnet die große Masse der kultivirten Christenheit diesseits und jenseits der Meere mit einem und demselben Worte ihr Gefühl von ihrem Verhältnisse zur Gottheit. Und doch läßt sich die allgemeine Verbreitung dieses Worts weder daraus erklären, daß es etwa mit der Sache zugleich, mit der neuen Religion, durch Beibehalten eines Wortes ihrer Urkunden, sich den Weg gebahnt habe, denn den kanonischen Schriften des Christenthums ist dieses Wort fremd;

---

a) In die spätere griechische Sprache sind die Worte ῥελιτζίονμ, Religion, und ῥελιγίοσα, loca religiosa, übergegangen. Im Polnischen heißt Religion religia.

noch ist ja dieses Wort germanischen Ursprungs, so daß es von den Deutschen in die romanischen Länder, und aus diesen in die jenseitigen Welttheile hätte getragen werden können; — noch endlich haben die menschlichen Sprachen, und am wenigsten die deutsche, gerade einen Mangel an Wörtern, womit sie das Gottesgefühl bezeichnen mögen, und nicht eigene Armuth konnte sie nöthigen, die suchenden Blicke in die Fremde und das erstorbene Alterthum zu richten.

Hat nun bei Verbreitung dieses Wortes ein verkehrter Zufall sein weites Spiel getrieben, oder hat bei seiner Annahme ein richtiger Tact geleitet? In welcher Bedeutung hat man es aufgenommen? Wie ist es ursprünglich gebraucht worden von dem Volke, welches dasselbe geschaffen hat? Wie im Verlaufe der Zeit?

Die Beantwortung dieser Fragen, die für den Gebildeten nicht ohne Interesse seyn kann, soll hier versucht werden. Zum Voraus aber sehen wir, daß auch hier wieder einer von den Fällen vor uns liegt, die uns belehren, wie sehr die Bildung der neuen Zeit mit dem Alterthume zusammenhängt, — ein Beispiel, wie in Anschauungen und Begriffen von den gewöhnlichsten menschlichen Angelegenheiten die ganze Menschheit, so fern sie eine Geschichte hat, ein großes, zusammenhängendes Ganze ausmacht, von dem weder dem Einzelnen, noch dem Volke sich loszureissen gestattet ist, und dessen Bewußtseyn derjenige, dem es überhaupt um wissenschaftliches Bewußtseyn zu thun ist, im Allgemeinen so gut wie in Einzelnem sich zu eröffnen und festzuhalten hat.

Daher ist es denn auch geschehen, daß bei den neuern Untersuchungen und litterärischen Streitigkeiten über Begriff und Wesen der Religion auch die genauere Betrachtung über das Wort selbst, seine Bildung und Geschichte mit in den Kreis solcher Erörterungen gezogen wurde. Und das mit Recht. Denn es ist nicht willkürlich, mit welcher

Wortbildung ein Begriff von einem Volke bezeichnet werde; das Wort selbst ist nicht etwa ein willkürliches Zeichen für einen Begriff, und es bildete sich die Sprache nicht nach Gesetzen, welche dem Menschen bewußt gewesen, oder gar von ihm gegeben worden wären, sondern es ist die Entstehung und Bildung einer Sprache eine Natursache, die nach Naturgesetzen vor sich geht, das Product eines Geistes, welcher vom Schöpfer mit Kräften und Fähigkeiten ausgestattet wurde, von denen er selbst bei ihrem Gebrauche keine Ahnung hatte. Erst nachher, nachdem des schaffenden Geistes Reichthum sich bereits geoffenbart hat, mag er sich selbst an seinen Früchten erkennen, und kann der denkende Verstand es sich zur Aufgabe machen, die Gesetze zum wissenschaftlichen Bewußtseyn zu bringen, nach welchen unbelauscht die Seele eines Volkes seine Begriffe in Worte gekleidet hat.

Darin scheint man aber in den bisherigen Untersuchungen auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn, daß man fast ausschließlich nur die Etymologie von religio im Auge hatte, fast gar nicht den Sprachgebrauch. Man erklärte gewöhnlich nach der eigenen Ansicht, die man von dem Wesen der Religion hatte, bald diese, bald jene Etymologie für die richtige. Welche die Religion mehr von Seiten der Erkenntniß auffaßten, glaubten die bekannte ciceronianische Etymologie annehmen zu müssen; wem das Gefühl dabei das Wesentliche war, sah in Lactanz seinen Gewährsmann. Allein es ist leicht einzusehen, daß es hier nicht darauf ankommt, worein wir die Religion zu setzen haben, sondern worein das römische Volk sie setzte, und daß dergleichen dogmatische Gegensätze, die dem Boden unserer Untersuchung fremd sind, müssen fern gehalten werden. In dieser Beziehung hat sich Herr Doctor Nitzsch a)

a) Vgl. seinen Aufsatz: Ueber den Religionsbegriff der Alten, in den theologischen Studien und Kritiken. 1r Bd. 3s Heft.

sehr unbefangen benommen, indem er die lactanzische Worterklärung von Seite der Sache gegen die Einwendungen des Herrn Doctor Paulus in seinem Denkgläubigen in Schutz nimmt, von sprachlicher Seite aber die ciceronianische für die allein richtige hält. So unparteiisch nun aber auch ein solches Verfahren seyn mag, so hat es deßwegen doch nicht die rechte Mitte getroffen, und das Resultat der sonst so gelehrten Arbeit hat dem Verf. nicht genügen wollen. Denn es kann nicht ein ursprünglicher Zwiespalt statt finden zwischen der Wortbildung und dem damit bezeichneten Begriffe, der Sprachgebrauch muß sich an die Etymologie anschließen, und es wird daher immer Aufgabe bleiben, nachzuweisen, wie der etymologische Grundbegriff durch alle die verschiedensten Zweige und Schattirungen des Sprachgebrauchs sich hindurchziehe. Ohne Berücksichtigung der Etymologie eines Wortes verfallen wir in einen rohen, in endlose Willkür sich zersetzenden Empirismus, der die heterogensten Bedeutungen zusammenstellt und den Verstand zur Raserei bringen könnte, wenn er ihn nicht belustigte. Umgekehrt, halten wir unsern Blick nicht auf den Sprachgebrauch gerichtet, so geräth das bloße etymologische Verfahren nicht weniger in ein Labyrinth subjectiver Willkürlichkeiten, wo Scharfsinn und Hypothese glänzen mögen, Gesetzmäßigkeit hingegen und Einheit der Anschauung niemals zu Tage gefördert werden wird.

Sehen wir uns nun bei Aufsuchung der Etymologie des Wortes religio zuerst nach den Autoritäten um, so kommen, wie schon gesagt wurde, zwei Etymologieen in Betracht, die jetzt einzig noch festgehalten werden, die ciceronianische und die lactanzische, die von religere, und die von religare. Cicero sagt: Qui omnia, quae ad cultum Dei pertinerent, retractarent et tamquam relegerent, ii dicti sunt religiosi a religendo, tamquam ex eligendo elegantes, et ex deligendo deligentes, et ex intelligendo intelligentes.

His enim verbis omnibus est vis legendi eadem, quae in religioso a). Diese Ableitung hält man noch durch den Vers eines alten Dichters gestützt, welchen Aulus Gellius aus Nigidius Figulus anführt, und der so lautet: Religentem esse oportet, religiosum nefas b). Die Worte des Lactanz sind diese: Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo c). Als einen Zeugen führt er folgenden Vers aus Lucrez an: religionum animos nodis exsolvere pergo d). Und ebenso sieht Gronov einen Beweis für die lactanzische Etymologie in den Worten des Nigidius: Religiosus is appellatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat e). Allein solche und ihnen ähnliche Stellen haben nur schwache Beweiskraft, da jeder einsieht, daß man mit einer Sache verbunden seyn kann, ohne sie deßwegen eine Verbindlichkeit zu nennen. Anderseits möchte ich aber auch nicht mit Nitzsch ein so großes, ja das eigentlich entscheidende Gewicht auf jene Gnome bei Nigidius legen, daß ich schon ihrethalben die ciceronianische Ableitung für die richtige hielte. Denn wie oft hält sich ein Sprüchwort in seinem Gegensatze an den Gleichklang der Worte, ohne dadurch irgend etwas über die Etymologie aussagen zu wollen. Ueberhaupt ist es anerkannt, daß die Autoritäten der Alten auf dem Gebiete der Etymologie von sehr untergeordnetem Belange sind, da sie allerdings besser zu sprechen und zu schreiben, aber, weil ihnen noch nicht diese reiche Sprachvergleichung zu Gebote stand, schlechter über Wort- und Sprachbildung zu räsonniren verstanden.

Wir haben also die Sache rein nach ihrer Natur, nach

a) De nat. Deorum II. 27.
b) Noct. Attic. IV. 9.
c) Instit. IV. 28.
d) De rerum natura I. 931.
e) Vgl. Gronov zu Aulus Gell. l. c.

den Sprachgesetzen aufzufassen. Und auf diesem Wege sind wir denn allerdings am einfachsten auf die Ableitung von religere verwiesen. Darauf verweist die gewöhnliche, regelmäßige Bildungsart, wonach die Endung io an den unveränderten Verbalstamm angehängt wird, wie in adagio, ambagio, opinio, obsidio, capio, legio, regio, concio, condicio. Hingegen ist das völlig regelmäßig von religare abgeleitete Hauptwort religatio.

Nun wird zwar von Herrn Doctor Baumgarten-Crusius als Beweis, daß Substantiva von der Art wie religio, von Zeitwörtern der ersten Conjugation können gebildet werden, das Wort postulio angeführt a). Wenig hilft es, mit Nitzsch letzteres Wort gegen das Zeugniß der alten Grammatiker zu einem Masculinum zu erklären, da ja auch von opinio keine einfachere Verbalform existirt als opinare, opinari. Hingegen ist die Ableitung des Worts postulio von postulare doch nicht anzunehmen, sondern die Sache so zu fassen, daß alle Hauptwörter von der Art wie postulio, opinio, optio nicht eigentlich von Zeitwörtern der ersten Conjugation gebildet sind, sondern von dem einfachern Stamm derselben ohne den Bindevocal, wie Nitzsch bereits die Wörter litigium, iurgium, mancipium, suspicio erklärt. Und überhaupt ist in der griechischen und lateinischen Sprache nichts gewöhnlicher, als daß dieser Bindevocal nicht in Betracht kommt.

Allein eben diese einfachere Bildungsweise kann nun auch für die Ableitung des Wortes religio von religare, oder vielmehr vom einfachen Stamme lig in Anspruch genommen werden.

Dabei kann man auf doppelte Weise verfahren; entweder hält man die Stämme leg in religere, und lig in religare für einen ursprünglichen Stamm, oder man hält

a) Einleitung in das Studium der Dogmengeschichte. S. 3. So schon Heraldus zu Arnob. IV. 30. Das Wort postulio findet sich bloß bei Varro de lingua latina IV. pag. 41. ed. Bipont.

sie für zwei verschiedene Stämme und leitet religio vom Stamme lig ab. Der erstern Meinung sind mehr oder weniger zugethan Augustinus, Thomas von Aq., Ficinus, Wegscheider, Professor von Drei. a) Mit Recht weist Nitzsch diese unzeitige Vereinigung unversöhnlicher Theile ab, indem er auf die ursprüngliche Verschiedenheit der Stämme aufmerksam macht. Ich will noch Einiges zur Begründung des bloß Angedeuteten beifügen.

Was den Stamm lig betrifft, hängt dieser zusammen mit dem griechischen λείχω, λίχω, lecken, eine Bedeutung, die auch im Lateinischen in den von lig abgeleiteten Formen lingo, lecken, und ligurio, schlecken, statt findet. Im Deutschen gehört zu demselben Stamme das Wort lecken, gothisch laigo, althochd. lekon. Im Griechischen zeigt sich die eigentliche, mit dem lateinischen ligare verwandte, Grundbedeutung im Substantiv λειχήν, Flechte, lateinisch lichen.

Dagegen hängt der Stamm leg in religere mit dem deutschen legen zusammen, und der Grundbegriff ist legen, bei Seite legen, hinlegen. Im Griechischen entspricht nach den Gesetzen der Lautverschiebung b) der Stamm *ΛΕΧ*, der sich in den Formen ἔλεξα, λέγμενος, λέχος, λόχος, λεχώ, u. s. w. erhalten hat, und welche alle in der alten poetischen Sprache die Bedeutung des Legens oder Liegens haben. c) Im Lateinischen zeigt sich die Grundbedeutung

a) Vgl. Nitzsch a. a. O.

b) Jakob Grimms deutsche Grammatik. I. S. 588. ed. II.

c) Somit wären nach Grimm die Stämme λεχ und λεγ zwei verschiedene, eine Ansicht, die auch Buttmann theilt in seinem Lexilogus zum Homer. Bd. II. No. 78. Dagegen will ich nicht die Masse der alten und neuen Grammatiker anrücken lassen, unter deren Zahl auch noch Buttmann in seiner größern Grammatik sich befindet, sondern ich erlaube mir bloß die Frage, ob denn nicht der natürliche Uebergang der Bedeutungen dieser beiden Stammformen, wie sich dieser Uebergang im Lateinischen und Deutschen zeigt, die Annahme ihrer Identität wahrscheinlich mache?

legen in den Zusammensetzungen colligere, zusammenlegen, zusammenstellen, religere, überlegen, und wenn wir in den Redensarten legere vela, fila, ancoram, funem das Hinlegen, Zusammenlegen, Legen als die einfache Anschauung in diesen Ausdrücken anschauen können. Auch in der Bedeutung stehlen, weglegen, sacrum legere, zeigt sich diese Grundbedeutung. An diese ursprüngliche Bedeutung schließt sich auf natürliche Weise die im Lateinischen gewöhnlichste des Sammelns, Zusammenlegens an, wie in flores, nuces legere. Ein stückweises Weglegen meint man auch, wenn man sagt saltus, littus, viam legere und religere, omnia oculis perlegere, was dem Sprachgebrauche nach unserm Durchgehen entspricht. An letzteres schließt sich dann die Bedeutung: etwas Schriftliches lesen, d. h. durchgehen, ähnlich wie im Griechischen die Bedeutung Sagen bei dem Stamme λεγ an die des Sammelns und Durchgehens sich anschließt, wie noch dessen Gebrauch bei Homer zeigt; nur denkt der Lateiner an das Auge, der Grieche an den Mund.

Die Stämme leg und lig sind also auf jeden Fall zwei verschiedene, die nicht vermengt werden dürfen. Wie der Stamm lig seine verlängerte Form mit dem Bindevocal hat in religare u. s. w., so nicht weniger der Stamm leg in legare, relegare, relegatio. Daß in dem Stamme lig der Vocal i ursprünglich sey, beweist das Wort lictor; e hingegen in leg wird in den Zusammensetzungen häufig in i verwandelt.

Damit haben wir nun aber bloß diejenigen abgewiesen, welche das Wort religio von einem Stamme ableiten wol-

Die Nichtbeachtung des Gesetzes der Lautverschiebung kann einen Grund in den verschiedenen Dialekten und Aussprachen haben, und die Verwandtschaft des γ und χ zeigt sich auch noch sonst, vergl. παχύς, πήγνυμι, παγῆναι, — στείχω, στίχος, στιγών, — ὀρύσσω, ὀρυγή, ὀρυχή, nebst compositis, — ὄρχος, εἴργω, ὄρχαμος.



len, der beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegen soll. Aber weder für die Ableitung von dem einen, noch von dem andern Stamme ist etwas entschieden. Denn wenn auch die Ableitung von religere regelmäßiger und wahrscheinlicher ist, so ist doch, der bloßen Form nach, auch die von religare nicht gerade unmöglich oder gesetzwidrig, wie das Wort lictor zeigt.

Hier ist der Punct erreicht, von dem aus wir den Blick auf den Sprachgebrauch hinzurichten haben, um so einerseits in Verbindung mit den Resultaten desselben die wahre Etymologie, anderseits die Geschichte des Worts und Begriffs philologisch zu bestimmen.

Nitzsch hält für den Grundbegriff die Bedeutung Nachlesen, Nachdenken, das Generische werde häufig für das Spezielle gesagt, und treffend sey von Paulus unser deutsches „Andacht" verglichen worden, unbestimmbar sey jedoch, ob ursprünglich das wiederholte Lesen einer Urkunde, eines Gesetzes, oder mehr das Zurückgehen und Rücksichtnehmen auf Wesentliches und Wichtiges überhaupt dem Namen der Religion zu Grunde gelegen habe. Was zuerst das wiederholte Lesen einer Urkunde, eines Gesetzes betrifft, so ist dieser Gedanke geradezu abzuweisen, da es aller Analogie widerspricht, daß man bei einer Naturreligion das Wesen der Religion in das Lesen gesetzt, und gar danach bezeichnet habe. Aus der Unzahl von Stellen, in denen das Wort religio auf die vielfachste Weise angewendet wird, wird sich auch nicht eine einzige finden lassen, wo auch nur die leiseste Spur auf eine solche Beziehung hindeutete. Das Zurückgehen und Rücksichtnehmen aber auf Wesentliches und Wichtiges ist zwar richtig, jedoch eine viel zu unbestimmte Bestimmung, als daß eine klare Anschauung damit in Verbindung stände. Ist es auch wahr, daß die Sprache häufig Spezielles mit einem allgemeinern Ausdrucke bezeichnet, so ist nicht weniger wahr, daß alsdann das Spezielle im Sprachgebrauche in bestimmter kennt-

licher Farbe hervortritt. Vielleicht denkt nun Nitzsch unter diesem Speziellen des Rücksichtnehmens der religio gerade zu die Andacht, so daß wir denselben Uebergang von dem Allgemeinen zum Besondern beim Worte religio wie beim Worte Andacht uns zu denken hätten. Die Analogie des letzteren Wortes hat freilich manches Passende, insofern beiderseits mit einem Worte, das seinem Stamme nach auf eine Erkenntnißthätigkeit hinweist, ein Gefühl ausgedrückt wird. Allein wir werden sehen, daß es dergleichen Analogieen noch mehrere gibt. Die Hauptsache ist hier, daß religio gar nicht unserm Andacht entspricht, sobald wir auf den Gebrauch der beiden Worte, auf alle die verschiedenen Verhältnisse und Beziehungen sehen, die beiden zukommen. Zwar ist die Andacht ein spezielles religiöses Gefühl, religio zunächst ebenfalls. Der spezielle Begriff Andacht entspricht aber keineswegs dem speziellen Begriffe von religio; Andacht nennen wir die Stimmung des Gebetes, die Römer gebrauchen ihr religio nicht so; Andacht, ein Wort, das seine Beschränkung auf religiöse Beziehungen den Mystikern verdankt, bezeichnet ein Hinwenden alles Dichtens und Trachtens auf die Gottheit, ein Versenken in dieselbe, religio hingegen wurde von den Römern in einem negativen, abstoßenden Sinne gebraucht.

Der Grundbegriff des Worts religio ist nämlich der der Scheu. Ich glaube in dieser Auffassung des Wortes nicht zu irren, da alles darauf hinweist. Scheu, Bedenklichkeit, Scrupulosität, ängstliche Gewissenhaftigkeit und Ueberlegung, — das sind zugleich die speziellsten Bedeutungen, in denen das Wort religio vorkommt, und zugleich diejenigen, welche in allen übrigen, allgemeinern sich als die natürliche Grundlage herausstellen und durchschimmern. Diese Bedeutung ist so unzweifelhaft, daß sie weder von den alten Grammatikern, noch den neueren Philologen übersehen wurde. Und was mir von besonderm Gewichte zu seyn scheint, diese Bedeutung findet auch dann statt (und

nur diese), wenn von nicht religiösen Verhältnissen die Rede ist. Gerade wie das Wort Andacht im Altdeutschen Eifer bezeichnet, überhaupt ein Hinwenden alles Dichtens und Trachtens auf einen Punct, und dann später dieser Punct ausschließlich rein religiös aufgefaßt wurde; so bezeichnet auch das Wort religio jede Scheu und Bedenklichkeit. Cicero sagt z. B. von den Athenern, ihre Ohren seyen religiosae, scrupulös (heigel) gewesen, und bemerkt deßwegen: Atheniensium religioni quum serviret orator, nullum verbum insolens, nullum odiosum ponere audebat. a) In demselben Sinne verbindet er iudicandi mora et religio, b) spricht von einer religio in consilio dando, c) und sagt: Hac ego religione non sum ab hoc conatu repulsus. d) Daß dieß nicht etwa bloß ciceronianische Eleganz, sondern gewöhnlicher römischer Sprachgebrauch war, sehen wir aus Terenz, der dieses Wort geradezu durch scrupulus erklärt: At mi, läßt er den Chremes sagen, unus scrupulus etiam restat, qui me male habet, worauf Pamphilus antwortet: dignus es cum tua religione odio; nodum in scirpo quaeris. e) So ist auch offenbar jenes alte Sprüchwort zu erklären: religentem esse oportet, religiosum nefas, das schwerlich in so alter Zeit in Beziehung auf Religiosität, sondern von der Scrupulosität im gewöhnlichen Sinne zu verstehen ist. f)

Somit ist es denn natürlich, wenn wir denselben Begriff der Scheu und Bedenklichkeit auch dann als den

a) Orator 27. cfr. 25.

b) Caecin. 2.

c) Ad divers. XI. 29.

d) Orator 11.

e) Andr. 951. vgl. Westerhovius zu Andr. IV. 3. 15. cfr. Heaut. 228. 650. Cic. Cat. III. 6. 15. Cluent. 58. 159.

f) Richtig hat schon Aulus Gellius a. a. O. den Nigidius widerlegt, wenn dieser meint, in der Endung osus liege der Begriff des Fehlerhaften, der doch in dem Grundbegriffe, in der ängstlichen Scrupulosität ist.

Grundbegriff wahrnehmen, wenn von göttlichen Dingen die Rede ist. Das Wort hat eine negative, abwehrende Bedeutung, und entspricht daher in seiner Behandlung gar nicht unserm Religion. Religio est, oder religiosum est, aliquid facere, heißt daher nicht: es ist religiös, das und das zu thun, es ist Sache der Religion, — sondern, es ist bedenklich, man hat Scheu davor, es zu thun. Eben so sind die Redensarten zu fassen: religioni est, in religionem trahere, venire, religionem incutere, obiicere, u. s. w. und daher folgt quominus und ne. Wenn man ferner sagt: religionem eximere, religione animos levare, solvere, liberare, so heißt das ja nicht, die Religion, sondern die Scheu, die Bedenklichkeiten benehmen. [a])

Daher haben denn schon die alten Grammatiker das Wort religio hie und da durch Furcht erklärt. So Servius: religio, id est, metus, ab eo, quod mentem religet, dicta religio [b]); und derselbe bemerkt, daß Virgil das Wort metus für religio gebrauche, weil letztere aus der Furcht entstanden sey. [c]) Religiosi erklärt Servius durch: qui per reverentiam timent, und Nonius sagt: Religio est metus vel sollicitudo.

Zugleich sprechen starke Analogieen dafür, daß der Begriff der Scheu, Furcht, ein solcher sey, von dem auch sonst die Religion ihren Namen erhielt. Die wichtigsten Parallelen geben die Hebräer und Griechen. Bekannt ist der hebräisch-biblische Ausdruck Gottesfurcht, Furcht, der nicht bloß im eigentlich speziellen Sinne der Furcht, sondern überhaupt von der Frömmigkeit, Religion gebraucht wird. Die Griechen gebrauchen mehrere Worte ganz auf dieselbe Weise, wie δεισιδαιμονία, das erst durch die Phi-

a) So bezeichnet religio iusiurandi die Scheu vor dem Eide, religio iudicis, testis, die Scheu und Bedenklichkeit, falsch zu richten und zu zeugen, daher die Gewissenhaftigkeit.

b) Zu Aen. VIII. 344.

c) Zu Aen. VII. 60.

losophen eine schlimme Bedeutung, die des Aberglaubens, erhielt; ferner σέβας, θεοσέβεια, εὐσέβεια, wo der Grundbegriff ebenfalls der der Scheu ist.

Die Scheu als ein Ursprüngliches in der Religion ist auch in der menschlichen Natur begründet. Wenn der Naturmensch, mit seiner starken, unabgestumpften Empfänglichkeit für Uebersinnliches wie für Sinnliches, von dem Gefühle jenes unendlichen Etwas, in dessen Gewalt er sein Wohl und Weh liegend verspürt, berührt wird, da ergreift ihn eben jene Scheu, jenes Grauen, auf welches der Beobachter der religiösen Erscheinung bei alten und neuen Völkern stößt. Und wird unsre Menge nicht unendlich mehr durch Angst und Furcht, durch Gefahr und Elend religiös erregt, als durch die gleichförmig wiederkehrenden Wohlthaten? Diese Scheu verläßt den Menschen nur entweder bei Vollendung der Religion, oder beim Mangel derselben. Daher ist denn bei den Alten die Ansicht herrschend geworden, daß eine Theophanie den Tod bringe, eine Vorstellung, die sich in dem Mythus von Jupiter und Semele zeigt, so wie in der Annahme, daß die lymphati, νυμφόληπτοι durch den Anblick einer Nymphe wahnsinnig geworden seyen. a) Daher bei den Hebräern dieselbe Furcht vor Theophanieen. b) Daher die Erklärung der Religion bei ältern und neuern Materialisten aus der Furcht vor den Naturkräften.

Daß nun aber die Scheu vor der Gottheit das einzige oder erste Grundelement sey, aus welchem die Naturreligionen überhaupt und die römische insbesondere hervorgingen, möchte ich nicht gerade behaupten. Im Gegentheile, wir finden den Dank gegen die Gottheit für die Naturwohlthaten, und die an dieses Gefühl sich anknüpfenden Opfer, so weit wir in die älteste Religionsgeschichte der

a) Vgl. Festus, voce lymphae.
b) Die Stellen siehe bei Gesenius zu Esai. VI. 5.

Völker hinaufzusteigen vermögen; und es zeigen sich in dieser Art des Cultus unverkennbare Spuren eines einfachern, ältern Gottesdienstes. Namentlich ist dieß bei den alten Lateinern der Fall, bei denen, wie wir besonders aus Ovids Fasten sehen, die Religion und ihre Feste sich vorzugsweise auf den Landbau bezogen. a) Das ist aber eine Zeit, die über die spätere, eigenthümliche Gestaltung der röm. Religion hinausliegt, das sind jene hundert und siebenzig Jahre, in welchen die Römer noch keine Götterbilder verehrten. b) Was auf diese Seite des religiösen Gefühls und Cultus in späterer Zeit sich bezog, das bezeichneten die Römer nicht mit religio; dieses Wort gebrauchen sie zunächst von dem Gefühle und dem Cultus, die mit Prodigien, bösen Omina, Auspizien in Verbindung standen c), während die Anhänglichkeit, die Liebe, mit dem Worte pietas bezeichnet wird, sowohl wenn von menschlichen, als wenn von göttlichen Dingen die Rede ist.

Daß aber das Wort, welches Scheu bezeichnet, bald auch das ganze Verhältniß des Menschen zur Gottheit umfaßte, das paßt ganz zu dem Charakter der röm. Religion, wie sich dieselbe gestaltete, seitdem einmal dieses Volk mit seinem unruhigen Ausdehnungstrieb in die Geschichte eingreifend auftritt. So erstaunungswürdige menschliche Thatkraft sich auch entwickelte, um so unbegrenzter stellte sich die Aufgabe, und bei den Zufälligkeiten des Kriegs und den jener Aufgabe sich entgegenthürmenden Hindernissen fühlte man nur zu gut seine Abhängigkeit von einer hö-

a) Fiedler, Mythologie der Griechen und italischen Völker S. 525. Creuzer's Symbolik II. 994.

b) Plutarch im Num. 8.

c) Ernesti index latin. in Cic.: Religiones dicuntur de auspiciis, prodigiis etc., quae dubitationem agendi afferunt, aut impediunt aliquid, woselbst auch die Stellen aus Cic. sich finden. Vgl. ferner Drackenborch zu Liv. XXX. 2 §. 9., die Indices zu Tacitus und Sueton, und Valerius Maximus im Abschnitte de religione observata et neglecta, passim.

hern Macht. Größere Aengstlichkeit, größeres Aufmerken auf alle möglichen Erscheinungen in der äußern Natur finden wir schwerlich, als sie uns beinahe auf jedem Blatte der römischen Geschichtschreiber begegnen; mehr Rücksicht auf Prodigien aller Art nahm wohl kaum ein Volk, als das römische. Nicht nur wurden zur Blüthenzeit der Republik die bedeutendsten Niederlagen ungünstigen Auspizien zugeschrieben, sondern dieser Glaube erhielt sich in den Gemüthern des Volks, als man es schon längst unerklärlich fand, daß ein Augur dem andern begegnen könne ohne zu lachen. „Bei Philippi wurden die Soldaten durch Bienen und Raubvögel niedergeschlagen, selbst der Freigeist Cassius war bei der Mahlzeit traurig." a) Fehlerhaft (vitiosi, vitio creati) waren alle Magistratspersonen, bei deren Wahl die Auspizien nicht günstig waren; und aus Aengstlichkeit brachte man die Götter der besiegten Städte nach Rom, warf man seine Blicke hin nach Etrurien, Griechenland, Asien, um schon in den ältesten Zeiten von daher Götter, Seher und Rath herzuholen. Daher jene häufigen obsecrationes und devotiones, daher jenes ängstliche Merken auf den Zufall, auf jede zufällige Stimme, jedes zufällige Ereigniß. Wenn dort der Centurio seiner Cohorte auf dem Markte zuruft: Hic manebimus optime! so entscheidet dieses Wort als Omen gefaßt die leidenschaftlichste Berathung, ob man in Rom bleiben, oder nach Veji auswandern soll. b) Sehr glücklich ist von Herrn Professor de Wette in seinen Vorlesungen über die Religion diese Eigenthümlichkeit der röm. Religion ein Fetischismus des Zufalls genannt worden. Die Unsicherheit des Zufalls war es, was dieses Volk in seinen Unternehmungen zu den Göttern führte, die Scheu, etwas zu versäumen, was zur Abwendung des schlimmen Vorzeichens für nöthig erachtet wurde.

---

a) Joh. Müller, sämmtliche Werke. Bd. 15. S. 430.

b) Liv. V. 55.

Diese oberflächlichen Andeutungen können hinreichen, es klar zu machen, daß der Grundbegriff, der sich in ihrer Religion und in dem Gebrauche des Wortes religio kund gibt, der der Scheu und Bedenklichkeit ist.

Nun fragt es sich aber, wie dieser Grundbegriff mit der Etymologie des Wortes zusammenhange? eine Frage, die uns den oben abgebrochenen etymologischen Faden wieder auffassen läßt.

Es ist mir nicht bekannt, daß der Begriff der Scheu mit besonderm Nachdrucke von solchen wäre festgehalten worden, welche die ciceronianische Ableitung für die richtige halten. Hingegen nimmt der schon oben angeführte Desiderius Heraldus diese Grundbedeutung für die Ableitung von religare in Anspruch, indem er sagt: Religio saepissime est horror, qui obiectus nobis ab aliquo signo coercet nos et quasi religatos tenet. Das hat er wahrscheinlich aus den Worten des Servius entnommen, die wir früher anführten: religio, id est metus, ab eo, quod mentem religet, dicta religio. Dabei ist nun freilich natürlich, wenn Nitzsch fragt, wie denn dieß für religare entscheide? Es handelt sich nämlich um die natürliche Stufenfolge der Bedeutungen zwischen Scheu und religare. Hier könnte man an die Analogie von δέος denken, und dieses Wort mit δέω, binden, in Verbindung bringen, wie denn auch wirklich der Jude Philo δέος mit δεσμός in einen etymologischen Zusammenhang setzt. a) Auch wird das Verbum δέω in geistiger Beziehung auf das Binden durch Zauber und magische Kräfte angewandt, auf das Behexen, was so ziemlich mit dem religiösen Naturgefühle altitalischer und nordischer Völker zusammenstimmen würde. Man hätte dabei an Redensarten zu denken, wie pavore, stupore, diris deprecationibus defigi, an das Beengende und gleichsam

a) Quis rerum divinarum haeres sit. M. II. 476.

Zusammenschnürende. Es ließe sich denken, daß eine ähnliche Vorstellung jener religiösen Sitte der Semnonen zu Grunde gelegen habe, von der Tacitus berichtet: **Est et alia luco reverentia. Nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor, et potestatem numinis prae se ferens.** [a]) Indessen kann auch die Erklärung, die Tacitus gibt, genügen. Auch ist der etymologische Zusammenhang zwischen *δέος* und *δεσμός*, mithin auch mit *δέω*, binden, nichts weniger als ausgemacht und anerkannt; und wäre er es auch in dem Grade, wie er es nicht ist, so würde doch eine andre bildliche Auffassung bei **religare** statt finden müssen als bei *δέω*. Bei *δέω* wäre das Binden rein auf den Zustand des Subjects bezogen, **religare** aber heißt entweder anbinden oder losbinden, was nicht zum Begriffe **religio** paßt, der einerseits negativ, abstoßend ist, anderseits aber auch wieder nicht ein Losbinden bezeichnen kann, da ja die Verba des Losbindens und Befreiens auf eine solche Weise damit verbunden worden, welche den Begriff des Losbindens in diesem Worte selbst gar nicht duldet. **Religio**, von **religare** abgeleitet, würde, wie auch gewöhnlich in neuerer Zeit anerkannt worden ist, auf den Begriff einer Vereinigung, eines Bandes, einer Verbindlichkeit hinführen, wie die andern vom Stamme **lig** abgeleiteten Substantiva **ligatura**, **ligamen**, **religatio**.

Wie in Beziehung auf die Wortform die Ableitung von **religere** als die einfachste und natürlichste erschien, so wird sich uns auch dasselbe Resultat ergeben, wenn wir auf den Zusammenhang der Grundbedeutung mit der Wortbildung sehen. Daß legere eine Bewegung und zwar in den Zusammensetzungen häufig wie unser Legen eine geistige Bewegung oder Thätigkeit ausdrücke, ist schon oben bemerkt worden. Die wörtlichste Uebersetzung von **religere**

a) **Germania 39.**

gibt unser Ueberlegen. Zwar ist die Anschauung durch die verschiedenen Präpositionen etwas anderes. Das deutsche über läßt einen Gegenstand auf den andern legen und ihn darnach beurtheilen; eben so verhält es sich in der mittelhochdeutschen Sprache, in der das Wort überlegen noch nicht vorkommt, mit dem Verbum uflegen a); das lateinische re hingegen drückt bei Geistesthätigkeiten ein Hin und Her aus, ein Wiederholen, wo aber die Deutschen auch sonst häufig die Anschauung mit Ueber eintreten lassen. So z. B. recensere, überzählen, reputare, recordari, repetere, revolvere, recognoscere, überdenken, recolere, überarbeiten, u. s. w. Die griechische Präposition ἀνὰ vereinigt und vermittelt das deutsche über und das lateinische re, insofern bei Zusammensetzungen mit Zeitwörtern sowohl der Sinn der deutschen als der lateinischen Präposition damit bezeichnet wird. Die etymologisch-wörtlichste Uebersetzung von religere und religio wäre also Ueberlegen, Ueberlegung. Denken wir aber an den Sprachgebrauch und an die Grundbedeutung der Scheu, die sich uns in demselben herausstellte, so entspricht das deutsche Synonym von Ueberlegen, Bedenken, Bedenklichkeit besser, indem letzteres nach dem deutschen Sprachgebrauch ebenfalls den Begriff der Scheu an sich trägt. Darum ist denn auch jene Gnome bei Nigidius zu übersetzen: Man muß bedenkend seyn, nicht bedenklich. Zwar kommt das Verbum religere selbst kaum sonst noch so vor, allein diese einzige Stelle genügt, indem dieses Wort bald in geistiger Beziehung außer Gebrauch kam, und die abgeleiteten Worte religio und religiosus bestimmt genug diese Bedeutung garantiren.

Nun hatte aber eben der Umstand, daß das Wort religere in der angegebenen Bedeutung frühzeitig außer Gebrauch kam, die Folge, daß man sich über die Grundbe-

---

a) Vgl. Benecke zu Hartmanns Iwein. Z. 1190.

deutung des Wortes religio später nicht mehr die rechte Rechenschaft zu geben wußte, obschon der alte Sprachgebrauch immer noch fortdauerte. Spricht der Deutsche das Wort Gottesfurcht auch im allgemeinern Sinne aus, so wird er sich dabei doch ganz leicht des Begriffs der Furcht bewußt seyn. Nicht so der Lateiner bei Gebrauch seines religio, in welchem der Begriff der Scheu schon ein abgeleiteter ist. Cicero z. B. gebraucht das Wort religio sehr oft in der Bedeutung von Bedenklichkeit, und doch, wenn er im Allgemeinen sich des Wortes bedient, für Religion, glaubt er den Begriff der Scheu und Bedenklichkeit in seinen Definitionen daraus entfernen zu müssen. So wenn er von den Atheisten sagt: Horum enim sententiae non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. a) Darin hatte er schon nach dem Zeugnisse Augustins den Varro zum Vorgänger: Varro, sagt Augustin, religiosum a superstitioso ea distinctione discernit, ut a superstitioso dicat timeri deos: a religioso autem vereri, ut parentes: non ut hostes timeri. b) Als damals einerseits das Wort religio schon seine allgemeinere Bedeutung festgestellt hatte, anderseits die Philosophie den Begriff der Scheu in religiösen Dingen als fehlerhaft entfernt wissen wollte, suchten religiöse Männer, wie Cicero, letztern Begriff aus der Definition der Religion zu entfernen, und schrieben ihn der superstitio zu. Andre hingegen, denen der Grundbegriff des Wortes bewußter seyn mochte, als dessen psychologische Bedeutung, wie z. B. Lucrez, gebrauchen religio wie

---

a) De nat. Deorum 1. 118. Der Gegensatz, in welchen hier Cicero cultus pius zu timor setzt, so wie das, was sogleich noch über pietas bemerkt werden wird, bestätigt das früher über pietas Gesagte.

b) De civitate Dei. VI. 9.

superstitio im schlimmen Sinne, dagegen pietas fortwährend im guten. a)

Während aber der eigentliche Grundbegriff der Bedenklichkeit theoretisch wenigstens aus den Augen verloren wurde, hielt der Sprachgebrauch eine andre Seite fest, welche wesentlich mit dem eigentlichen religiösen Gefühle zusammenhängt, nämlich den Cultus. Diese Seite auch ist gewöhnlich einzig in den alten Definitionen ausgedrückt. Wenn Cicero, das Wort religio von religere ableitend, also sagt: qui autem omnia, quae ad deorum cultum pertinerent, diligenter retractarent, et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi, so hat er allerdings, getreu seiner Etymologie von religere, den Begriff des Ueberlegens, Bedenkens, Durchdenkens, Durchgehens im Auge, was auch aus dem dazugesetzten retractare hervorgeht; dabei faßt er aber dieß nicht als eine Bedenklichkeit oder Scheu, sondern bezieht es auf ein Bedenken, auf ein Rücksichtnehmen des Cultus, auf alles, quae ad deorum cultum pertinerent. Damit stimmt eine andre Definition desselben völlig überein: Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam

a) Das Wort superstitio ist noch früher und allgemeiner in schlimmen Gebrauch gekommen, wie man aus Cicero de natura Deorum II. 72. sieht: Non enim philosophi tantum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Obschon im Herausheben dieses bloß schlimmen Sinnes alle alten Grammatiker übereinstimmen, scheint mir doch auch dieses Wort ursprünglich einen guten Sinn gehabt zu haben. Wenigstens gebraucht es noch Plautus so, bei dem es einen Menschen bezeichnet, der die Divinationsgabe besitzt, cfr. Curc. III. 27. Superstitiosus hic quidem est, vera praedicat. vgl. Amphitruo I. 1. 167. Auch im allgemeinen Sinne wird es gleich wie religio von Cicero gebraucht pro domo 40. Ueberhaupt hat dieses Wort in seiner Geschichte viel Aehnliches mit dem Worte religio, namentlich in Beziehung auf die Seite, welche sogleich im Texte wird herausgehoben werden, denn man gebraucht superstitio und superstitiones ebenfalls in Beziehung auf den Cultus, spricht von einer superstitio Iudaica u. dgl., jedoch im schlimmen Sinne.



divinam vocant, curam caerimoniamque affert. a) Eben so definirt Nonius religio als deorum cultura. b)

Diese enge Verbindung des allgemeinen Religionsbegriffs sowohl als des speziellen der Bedenklichkeit mit dem Cultus liegt in der Natur der Sache. Jedes menschliche Gefühl sucht sich zu äußern, und stellt sich selbst in Handlungen dar, die seinem Charakter entsprechen. Die religiösen Handlungen oder Gefühlsäußerungen sind als solche wohl zu unterscheiden von den eigentlich moralischen, welche die Pflicht von der Freiheit unsers Willens fodert; jene, die religiösen Handlungen, sind nichts anders als der Ausdruck, die Darstellung des Gefühls, seine Verkörperung in der Sinnenwelt; und wenn es dem Gefühle gelingt, sich auf eine ihm entsprechende Weise, welche das gleiche Gefühl in derselben Farbe bei andern zu erwecken im Stande ist, auszudrücken; so ist die Kunst entstanden, beim religiösen Gefühle, die heilige Kunst. In so genauer Beziehung nach dieser Erklärung Religion und Cultus mit einander stehen, in so genauer erblicken wir beide bei den

a) De inventione II. 35. Es erhellt hieraus, daß Cicero mit seiner Ableitung die Religion als solche gar nicht zu einer Erkenntnißsache machen wollte. Obschon die Worte Gewissen, Bedenklichkeit, Andacht ihrer Etymologie nach auf eine Erkenntnißthätigkeit hinweisen, halten wir dennoch die damit bezeichneten Zustände für Gefühle. Auf der andern Seite setzt aber auch Lactanz mit seiner Ableitung eben so wenig die Religion vorzugsweise ins Gefühl, sondern hebt vielmehr die Moralität heraus. Man lese nur die Worte, die unmittelbar vor seiner Definition vorhergehen: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Vergleiche das coniungi cum Deo IV. 28 mit dem honorari IV. 4.

b) In diesem Sinne ist synonym mit religio: caerimonia, ein Wort wie superstitio von unsicherer Etymologie, das aber dem Sprachgebrauche nach zunächst nicht wie religio ein Gefühl des Verehrenden, sondern eine Eigenschaft des Verehrten bezeichnet (c. legationis, Deorum), dann aber wie religio einen religiösen Gebrauch, bei den Alten im guten Sinne.

Naturreligionen, in denen der Cultus mit solcher Entschiedenheit hervortritt, und mit solcher Bestimmtheit den jedesmaligen Charakter einer Religion angibt. Der Cultus ist der eigentliche Wirkungskreis in der äußern Welt, die provincia des religiösen Gefühls. Die alten Stoiker, die da die Götter nachgeahmt, nicht verehrt wissen wollten a), die neuern Rationalisten, die die Religion ebenfalls zu einem bloßen Beisatze der Sittlichkeit machen, sie heben beide das religiöse Gefühl auf, indem sie die ihm entsprechenden Aeußerungen als Afterdienst und leere Ceremonieen verwerfen.

Das römische Volk hat diese genaue Verbindung dadurch ausgedrückt, daß es das Gefühl und seine Aeußerung mit demselben Worte bezeichnete. **Religio** heißt ihm nicht nur Scheu vor der Gottheit insbesondre, und dann religiöses Gefühl überhaupt, sondern die Aeußerung sowohl der Scheu im Cultus, wie wir oben b) gesehen haben, als die Aeußerung des religiösen Gefühls überhaupt. **Religiones** sind die verschiedenen Culte der verschiedenen Götter, und **religiosum** bezeichnet dasjenige, was auf irgend einen Theil des Cultus sich bezieht; — beides nach einem weitverbreiteten Sprachgebrauche, der in Beziehung auf das Gewöhnliche nicht weiter erörtert zu werden braucht.

Auch hier fehlt es wiederum nicht an Analogieen aus andern Sprachen, in denen das Wort, das im Allgemeinen für Religion gesagt wird, ebenfalls den Gottesdienst bezeichnet. Unser Wort Gottesdienst selbst, und das hebräische עֲבֹדָה Dienst, **cultus**, sind von der Art c); eben

a) Vgl. Seneca **epist. I. 95, 96. Satis coluit Deos, quisquis eos imitatus est.**

b) Vgl. oben S. 134. Anm. c.

c) Selbst das hebräische יִרְאַת יְהוָֹה, welches sonst die Religion im subjectiven Sinne bezeichnet, kommt in der Bedeutung des objectiven Cultus vor. Vgl. Ps. 19, 10. F. W. C. Umbreit.

so das griechische θρησκεία und λατρεία. Was die sprachliche Verbindung der Begriffe Scheu und Cultus betrifft, so liegt der Vergleichung am nächsten das griechische σέβας, σέβεσθαι, θεοσέβεια, εὐσέβεια, Ehrfurcht.

Könnte man nun aber nicht mit Cicero in dem Begriffe des Cultus, des Gottesdienstes, den Grundbegriff des Wortes religio finden, und somit nicht bloß seiner Etymologie, sondern auch seiner Erklärung beistimmen? — Einfacher ist es doch immer, das Gefühl als das erste, die Aeußerung als das zweite aufzufassen, einfacher, anzunehmen, daß der Cultus aus der Bedenklichkeit hervorging, als umgekehrt die Scheu aus dem Gottesdienste. Ferner ist es nicht wohl abzusehen, wie die negative, abstoßende Seite, mit Einem Worte der Begriff der Scheu im Sprachgebrauche so vorherrschend hätte werden können, wenn ursprünglich jeder Cultus religio gewesen wäre. Wie man aber dazu kam, nur noch an den Begriff des Cultus zu denken, ist schon früher erklärt worden; die Scheu schien verwerflich, der Cultus nicht.

Weil man beim Worte religio, religiosus nun aber nur noch an den letztern Begriff, nicht mehr an den Grundbegriff dachte, geschah es, daß man in dem Begriffe der Verehrung sich widersprechende Elemente zu finden glaubte. Deßwegen heißt es bei Aulus Gellius: Illa vocabula, ab eadem profecta origine, diversa significare videntur, *religiosi dies et religiosa delubra*. Religiosi enim dies dicuntur tristi omine infames, impeditique, in quibus et res divinas facere, et rem quampiam novam exordiri temperandum est, quos multitudo imperitorum prave et perperam nefastos appellat. Itaque Cicero etc.... Idem tamen M. T. in oratione de accusatore constituendo a) religiosa delubra dicit, non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena. Massurius autem Sabinus in commentariis, quos de indigenis com-

a) In Verr. 1. 3.

posuit, religiosum, inquit, est quod propter sanctitatem aliquam remotum et sepositum a nobis est. Verbum a relinquendo dictum, tamquam caerimoniae a carendo. [a]) Dieser Widerspruch löst sich, wenn man an den Grundbegriff der Scheu denkt; religiosum ist etwas, vor dem man diese religiöse Scheu hat, und aus diesem Gefühle entweder etwas unterläßt oder thut, zwei Elemente, welche Festus schon richtig in folgenden Worten ausdrückt: Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum mores civitatis dilectum habent, nec se superstitionibus implicant.

Das negative Element, wie es im Ausdrucke religiosi dies statt findet, schließt sich ganz einfach an das negative Gefühlselement in Redensarten wie religio, religiosum est, aliquid facere, ne, quo minus faciamus. So geht denn auch die Verehrung, welche durch die Ausdrücke religio loci, locus religiosus, sepulchrum religiosum bezeichnet wird, von diesem negativen Begriffe der Scheu aus, die man vor dem Orte hat. Denn der Begriff einer res religiosa überhaupt, und namentlich eines locus religiosus erforderte die Beisetzung eines Leichnams, vor dem man immer eine Scheu hatte. [b]) Dieses negative Element war es denn auch, welches den Massurius Sabinus verführte, eine so verkehrte Etymologie aufzustellen. Wir haben den alten Grammatikern ungleich mehr Zutrauen zu schenken, wo es auf Kenntniß des Sprachgebrauchs und selbst dessen feinsten Schattirungen, als wo es auf Etymologie und Erklärung ankommt.

Das positive Element in dem Ausdrucke religiosa de-

---

a) l. l. IV. 9.

b) So wird der Begriff der res religiosa im Gegensatze zu res sacra, einer feierlich geweihten Sache, und res sancta, auf deren Verletzung eine außerordentliche Strafe gesetzt war, von den röm. Rechtsgelehrten bestimmt. Vgl. Glück's Pandektencommentar. Bd. II. S. 469. ff.

lubra schließt sich an den allgemeiner gewordenen Religionsbegriff, und geht nur einen kleinen Schritt weiter, als das negative, indem es aus demselben Grunde etwas thun läßt, aus welchem dieses etwas unterlassen wissen will.

Der negative Gebrauch des Wortes religiosus zeigte sich in späterer Zeit wieder viel spezieller, als er nur von Festus angegeben wird. Religiosi sind nämlich solche, welche aus religiöser Scheu Manches zu thun unterlassen, und dadurch vor andern sich auszeichnen. So sagt Aulus Gellius in der früher angeführten Stelle: Religiosus pro casto atque observanti, cohibentique sese certis legibus finibusque dici est coeptus. Dieser Sprachgebrauch wurde aber in der christlichen Zeit noch bestimmter ausgebildet, und religiosi hießen nun vorzugsweise die Mönche, religio der Mönchsorden, oder auch der Inbegriff der religiosi, und dann auch das Mönchsleben, domus religiosae die Klöster, religiose vivere und religiose sub abbate vivere, im Kloster leben. Dieser Sprachgebrauch ist auch in neuere Sprachen übergegangen, wie z. B. in das Französische, wo wir ihn in den Ausdrücken religion und religieux auf dieselbe Weise finden, z. B. entrer en religion, quiter l'habit de religion, embrasser la vie religieuse, u. dgl.

Noch bleibt uns die Untersuchung darüber anzustellen, wie der neuere Gebrauch des Worts Religion, von verschiedenen Religionsparteien gesagt, von verschiedenartigen Religionen, sich an den altrömischen Sprachgebrauch anschließe.

Die alten Römer, zur Zeit der Republik, konnten ihr religio noch nicht auf dieselbe Weise gebrauchen, indem sie in den andern polytheistischen Religionen nicht eine ihnen fremde Gottesverehrung sahen, sondern im Gegentheile nur zu sehr ihre eigne. Die Religion anderer Völker kam ihnen als eine fremde Sprache vor, in der man dasselbe ausdrücke, und aus der sich alles übersetzen lasse. Daher ihre Uebersetzungen und Bezeichnungen fremder Gottheiten

mit lateinischen Götternamen; daher ihre bereitwillige Aufnahme fremder Culte. Zwar fand dabei immer eine gewisse Beschränkung statt, die Religion war wie im ganzen Alterthume Staatssache, und dem Einzelnen stand es nicht zu, seine Religion zur öffentlichen zu machen a). Aber so wie der Staat selbst von Anfang an den Keim der Centralisation der übrigen Staaten in sich trug, so centralisirte er auch die übrigen Culte nach und nach in dem römischen, und war daher in diesem Puncte sehr liberal b). Selbst das Judenthum galt als eine religio licita c), jedoch bloß deßwegen, weil es, trotz aller Ausbreitung im ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit, keinen öffentlichen Einfluß ausübte. Als aber das Christenthum im römischen Reiche immer mehr überhand nahm, und das mit Gefahr aller übrigen Gottesverehrungen, da war es zu auffallend, daß in demselben eine andre Art der Gottesverehrung statt fand, daß es eine andre religio sey. Hatte man vorher unter den verschiedenen religiones die Culte der verschiedenen Götter verstanden, so gebrauchte man jetzt den Ausdruck religio Christiana d) auf ähnliche Weise, nur daß darin der Gegensatz sich stärker geltend machte. Auf die Einführung der novae religiones e) würde nun eine Strafe gesetzt; denn, heißt es in dem Edicte des Kaisers Diocletian: Neque reprehendi a nova vetus religio deberet f). Daß man dabei zunächst an die äußere Verehrung, an den Cultus dachte, liegt in der Natur der Sache, denn nur diese ist möglich zu verbieten, und zweitens sieh man es daraus, daß man in demselben Sinne sich der Ausdrücke sacra pere-

a) Cfr. Liv. XXX. 1 und daselbst Drakenborch. Dionys. Halic. Antiq. Rom. II. 67.
b) Creuzers Symbolik II. 58. ff.
c) Neanders Kirchengeschichte. Bd. I. S. 127.
d) So nach der Anführung des Arnobius, vgl. Neander a. a. O. 234.
e) Nach dem Ausdrucke des Rechtsgelehrten Julius Paulus, ibid. 124.
f) Ibid. 224.

grina a), profani ritus b), superstitio prava et immodica c), bediente, und im Gegensatze dazu religiones licitae, publice adscitae d), und caerimoniae Romanae e).

So geschah es denn auch, daß, als dieses Wort in die christliche Sprache aufgenommen wurde, der Begriff des Cultus, des Gottesdienstes es war, den man zunächst damit bezeichnete. Denn in der vulgata steht es nur für θρησκεία, und zwar einmal im speziellen Sinne für den eigentlichen Gottesdienst, und das andre Mal im allgemeinern Sinne von Religion f).

Der Begriff der verschiedenen Culte scheint daher auch der vorherrschende gewesen zu seyn, als dieses Wort in die neuern Sprachen aufgenommen wurde. In der deutschen Sprache wenigstens, in der es vor dem sechzehnten Jahrhunderte nicht vorkommt, gebraucht es zuerst Luther in Beziehung auf den Cultus: Alle Religiones, sagt er in seinen Tischreden, so wider die ächte, christliche Religion sind, die kommen alle her ex opere operato. Und an einem andern Orte: Allerlei Religion, da man Gott ohne seinen Befehl dienen will, ist nichts anderes als Abgötterei. An diese noch etwas speziellere Beziehung schließt sich denn ebenfalls schon bei Luther der allgemeinere Gebrauch des Wortes, wie er jetzt statt findet, wenn er von Religionszank spricht g).

Aus der Geschichte dieses Wortes ist somit hervorgegangen, daß es verschiedene Vortheile, verschiedene Hauptbeziehungen in sich vereinigt, die dasselbe zu dem jetzigen so allgemeinen Gebrauche befähigen, so daß nicht der blinde

a) Ibid. 150.
b) Ibid. 127.
c) Ibid. 137. 142. Plin. epist. X. 97.
d) Neander a. a. O. 123.
e) Ibid. 125.
f) Br. Jacobi I. 27. Apostelgeschichte XXVI. 5.
g) Vgl. Tischreden. Ed. Frankfurt a. M. 1576. S. 283. 64. 18.

10 *

Zufall ihm diese Verbreitung verschafft hat. Einmal sind die verschiedenen Hauptmomente des Verhältnisses der Menschen zur Gottheit darin ausgedrückt; sowohl das ursprüngliche Gefühl der Gottesfurcht, welches allen vorchristlichen Religionen am bestimmtesten zu Grunde liegt, als auch die Aeußerung des religiösen Gefühls in den ihm eigenthümlich entsprechenden Handlungen, dem Gottesdienste oder Cultus. Zweitens bezeichnet denn aber auch dieses Wort nicht bloß die Hauptmomente der Religion, sondern die Religion selbst, auch wenn man nicht mehr an die Scheu dabei denkt; und ist zugleich ein allgemeiner Ausdruck geworden für die verschiedenen Gottesverehrungen, für die verschiedenen Religionen. So hat das Wort einen allgemeinen, vielseitigen Charakter angenommen, der auf alle verschiedenen Religionen paßt, selbst auf die, welche den Begriff der Furcht aufhebt, da auch bei den Römern zum Theil dieser Begriff aus dem Bewußtseyn erlosch, — einen Charakter, der sich nur bei dem alle übrigen cultivirten Völker mit sich selbst vereinigenden Römervolke auf diese universelle Weise ausbilden konnte.

2.

Bemerkungen zu Nahum III, 8 und 16.

Von

M. Carl Friedrich Süskind,
Diaconus in Ludwigsburg.

Nahum III, 8.

Sollt' es dir besser ergehen, denn No Amon? Am großen Strome liegts, umgeben von Gewässern; sein Vorwerk ist der Strom und seine Mauer.

נֹא אָמוֹן — Dieser Name kommt im A. T. noch zweimal vor: Jerem. 46, 25. a) und Ezech. 30, 14. 15. 16. Die LXX übersetzen bei Nah. μερὶς Ἀμμών, bei Jerem. Ἀμμὼν τὸν υἱὸν αὐτῆς, bei Ezech. Διόσπολις. Diese Uebersetzung (Διόσπ.) in Verbindung mit dem Umstande, daß nach dem Zusammenhange bei Nah. hier eine alte berühmte Stadt Aegyptens gemeint seyn muß, läßt auf keine andere Stadt schließen, als auf das uralte Theben in Ober-Aegypten; vgl. Diodor. 1, 45. — φασὶ κτίσαι τὴν ὑπὸ μὲν Αἰγυπτίων καλουμένην Διὸς πόλιν τὴν μεγάλην, ὑπὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων Θήβας: 1, 15. Wie der hebräische Text נֹא אָמוֹן getrennt schreibt, so auch Diodor Διὸς πόλις. Es fragt sich: hat נֹא eine appellative Bedeutung? Iablonski Opusc. ed. Te Water. T. II. p. 21 sagt: Noh Aegyptiorum sermone sortem et possessionem

---

a) Jerem. 46, 25. heißt es: הִנְנִי פוֹקֵד אֶל־אָמוֹן מִנֹּא; bei Ezechiel steht נֹא allein (V. 15 אֶת־הֲמוֹן נֹא — ist zweifelhaft, ob אָמוֹן = הֲמוֹן, da auch LXX übersetzen τὸ πλῆθος): es scheint also נֹא der eigentliche Name und אָמוֹן zur näheren Bezeichnung beigesetzt zu seyn. Ueber die Version der LXX bei Jerem. siehe Bellermann's Handbuch der bibl. Literatur 4. Thl. S. 250.

designat, quod vel sola coniectura ex compositionis ratione quivis paulo sagacior assequi potest: und in der Note: pleraeque Aegypti urbes celebriores tale quid sonant, Ἑρμούπολις, Ἀφροδιτόπολις, Διόσπολις, Πανόπολις: ex quibus de compositione נֹא אָמוֹן coniicere pronum est. Es wäre also: נֹא אָמוֹן peculium, urbs Iovis, נֹא allein — urbs κατ' ἐξοχήν. Diese Stadt hatte ihren Namen von dem Gott Ammon: Diodor. I, 15. 45. Herod. II, 42. Ἀμμοῦν Αἰγύπτιοι καλέουσι τὸν Δία. Plutarch. de Iside et Osir. c. 9. Vol. IX. ed. Hutten. ἴδιον παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Διὸς εἶναι τὸν Ἀμοῦν. Diodor berichtet ausdrücklich, daß die erste Anlage des Ammontempels älter als die Anlage der nachmaligen Stadt gewesen, I, 45. p. 138 ed. Bipont. Das hohe Alter des Ammontempels bezeugen noch jetzt die Ueberbleibsel desselben, die „den großen Tempel von Karnak an der Ostseite des Nils" vorstellen: nach dem Ausspruche der französischen Gelehrten in der Description de l'Egypte 1811 ist derselbe in die frühesten Zeiten zu setzen, wo die Künste erst anfingen, in Aegypten cultivirt zu werden [a]). Die Stadt heißt also im eigentlichsten Sinne Urbs Ammonis; daher auch Jeremias, um die Zerstörung der Stadt anzudeuten, sagen konnte: ich will züchtigen den Ammon [b]) zu No. 46, 25.

Ueber die Lage von Theben sagt Heeren Ideen 2. Th. 2. Abth. S. 216 f.: „Das Nilthal bot in Ober-Aegypten keinen andern Platz dar, der zu der Anlage ei-

---

a) Heeren's Ideen über die Politik, den Verkehr und Handel der Völker der alten Welt, 4. Ausgabe 2. Thl. 2. Abthl. S. 255. 281 f.

b) Diese Ausdrucksweise ist um so treffender, wenn man bemerkt, daß unter den Titeln, die den Königen auf Monumenten gegeben wurden, namentlich der sich findet: „der von Amon Geliebte", z. B. auf dem Obelisk von Heliopolis bei Ammian. Marc. siehe Heeren am angef. O. S. 36. 415 f.

ner großen Hauptstadt so geschickt gewesen wäre. Der Raum, den das alte Theben einnehmen konnte — die Ebene zu beiden Seiten des Nils, an der Westseite von der lybischen, an der Ostseite von der arabischen Bergkette begrenzt — war groß genug, um einer der ersten Städte der Erde Platz zu lassen. Daß die alte Stadt die ganze Ebene ausgefüllt habe, ist nach Strabo nicht zu bezweifeln. Da aber an der Westseite des Flusses die Denkmäler über der Erde bis an den Fuß der lybischen Bergkette sich hinziehen, so war auf dieser Seite für Privatwohnungen wohl nicht viel Raum übrig. Anders war es an der Ostseite, wo die großen Denkmäler sich gleich neben dem Flusse finden, und in der weiten darauf folgenden Ebene bis zu der arabischen Bergkette Platz für die eigentliche Stadt ließen, welche auch nach Strabo von ihr angefüllt war." Eine andere ägyptische Stadt gleichen Namens kann hier nicht angenommen werden, weil dem assyrischen Ninive nothwendig eine ähnliche große und mächtige Stadt gegenüber gestellt seyn muß. Dieß ist aber allein das oberägyptische Theben [a]). „Sein Vorwerk ist der Strom und seine Mauer": wenn, wie aus dem eben Gesagten erhellt, die eigentliche Stadt nur an einer — der östlichen — Seite des Nils lag, so konnte um so passender der Fluß ein Vorwerk der Stadt genannt werden; und dieß noch mehr, wenn die beiden Ufer des bei Theben 700 bis 800 Toisen breiten Flusses durch keine Brücke verbunden gewesen sind — was, so viel man weiß, nicht der Fall war [b]).

Es fragt sich, in welche Zeit fällt die von Nahum hier erwähnte Eroberung von Theben? Vorerst fragt sich: durch welche Macht kann Theben erobert worden seyn? Diese Eroberung von Theben kann nicht in die Zeit fallen,

a) Ueber die Größe und den Glanz von Theben unter seinen Pharaonen s. Heeren's Ideen 2, 2. dritter Abschnitt S. 326 f.

b) Heeren, a. a. O. S. 218.

da sich eine äthiopische Dynastie unter Sabako (736 v. Chr.) in Ober-Aegypten festgesetzt hatte. Denn unter den Hülfstruppen, die Theben beistanden, sind Kuschäer, Nah. 3, 9. Es muß also damals Aethiopien mit Ober-Aegypten verbunden gewesen seyn. Sieht man sich um in den Verhältnissen Aegyptens zu auswärtigen Mächten in der Zeit von 750 bis 700 v. Chr., so ist Assyrien die einzige Macht, die in Frage kommen kann. Als Assyrien unter Salmanassar (721) seine Eroberungen bis aus mittelländische Meer auszudehnen im Begriffe war, schlossen sich mehrere bedrohte kleinere Staaten, darunter auch der israelitische, an Aegypten gegen Assyrien an. Dieß mußte die Aufmerksamkeit Assyriens auf Aegypten lenken. Die Verhältnisse zwischen beiden Mächten fingen an feindselig zu werden. Doch brach unter Salmanassar der Krieg nicht mehr aus. Sanherib (714) zog zwar gegen Aegypten zu Felde, kehrte aber an der ägyptischen Grenze wieder um. Nun blieb es ruhig zwischen Assyrien und Aegypten bis Nebukadnezar (583). Da also die Eroberung von Theben weder in die Zeit vor Salmanassar, noch unter Salmanassar, noch unter Sanherib, noch auch nach Sanherib fallen kann, doch aber in die Zeit zwischen Salmanassar und Sanherib fallen sollte: so kommt hier eine Notiz bei Jesaias trefflich zu statten, der C. 20 einen assyrischen König Sargon erwähnt, der glücklich gegen Aegypten kämpfte. Dieser König Sargon wäre zwischen Salmanassar und Sanherib einzuschieben; unter ihm [a]) wären die schon unter Salmanassar begonnenen Feindseligkeiten gegen Aegypten zum Ausbruche gekommen; er unternahm den ersten Feldzug gegen Aegypten und eroberte die Hauptstadt Theben, was um 716 fallen muß. In Ober-Aegyp-

a) Auf die Begebenheiten unter diesem Könige paßt auch allein die Rede Jes. 10. Der hier erwähnte Kriegszug gegen Aegypten kann unmöglich der von Sanherib seyn: s. Gesenius Commentar 1, S. 387.

ten herrschte damals So (Sevechus), der zweite König einer äthiopischen Dynastie a), der (etwas schwache) Vorgänger des mächtigen und tapfern Tirhaka b), der hernach gegen Sanherib (714) wieder gewann, was So gegen Sargon verloren hatte. Zur Bestätigung endlich, daß Nah. 3, 8. und Jes. 20. von einer und derselben Begebenheit die Rede sey, dient noch, daß in beiden Stellen Aethiopien mit Aegypten alliirt ist, also, nach der damaligen politischen Gestaltung Aegyptens, ein ägyptischer König aus der äthiopischen Dynastie zu vermuthen ist.

Auf diese Weise spricht Nahum 3, 8. von einer Begebenheit, die zwei bis drei Jahre vor der Zeit sich ereignet hatte, da er — wahrscheinlich während der assyrischen Invasion unter Sanherib c) — das Orakel gegen Ninive ausgesprochen, also von einer Begebenheit, die seinen Landsleuten sowohl als den Assyrern noch in frischem Andenken seyn mußte.

Eine andere Vermuthung, die mir aufstößt, scheint wenigstens einer Anfrage werth zu seyn. Wäre es nicht auch denkbar, daß die Karthager den vom Propheten erwähnten Angriff auf Theben ausgeführt hätten? Eine bemerkenswerthe Stelle bei Ammian. Marcell. XVII, 4. p. 98 ed. Lindenbrog. lautet also: urbem, priscis saeculis conditam, ambitiosa moenium strue et portarum centum quondam aditibus celebrem, hecatompylos Thebas institutores ex facto cognominaverunt, cuius vocabulo provincia nunc

---

a) Gesenius Commentar über Jesaia. Einleit. zu C. 19. 20. 1. Thl. 2. Abthl. S. 595 f. 641 f. Heeren's Ideen 2, 1. S. 428. 2, 2. S. 103 f. 395. — Daß Nah. 3, 9. unter den Hülfsvölkern auch die מִצְרַיִם stehen, könnte ein Anzeichen seyn, daß damals in der ägyptischen Stadt eine fremde (äthiopische) Dynastie geherrscht.

b) Gesenius zu Jes. 18, 1. Commentar 1. Th. S. 571.

c) Iaeger, De ordine prophetarum minorum chronologico. Comment. II. Tub. 1827. p. 5.

usque Thebais appellatur. Hanc inter exordia pandentis se late Carthaginis improviso excursu duces oppressere Poenorum; posteaque reparatam Persarum rex ille Cambyses — — aggressus est. Soll diese Stelle zur Erläuterung des Propheten dienen, so müßten die Karthager schon c. 700 v. Chr. diesen Zug gegen Theben unternommen haben. Daß dieß geraume Zeit vor dem Einfalle der Perser unter Cambyses (520 v. Chr.) geschehen, sagt hier Ammian selbst: was hindert nun, selbst über die Periode des Mago zurückzugehen, wiewohl von ihm Justin sagt 18, 7.: huic Mago imperator successit, cuius industria et opes Carthaginiensium et imperii fines et bellicae gloriae laudes creverunt; und 19, 1.: Mago, Carthaginiensium imperator, cum primus omnium ordinata disciplina militari imperium Poenorum condidisset, viresque civitatis non minus bellandi arte quam virtute firmasset etc. Karthago mußte sehr frühe auch in Berührung mit Aegypten kommen wegen des Landhandels, der sich gleichzeitig mit seinem Seehandel gebildet haben muß, und der sich auf der uralten Karavanenstraße vom ägyptischen Theben über Ammonium durch das innere Africa zog. Um sich dieses Landhandels zu bemächtigen, mußten die Karthager die die Karavanenstraße berührenden Völkerschaften sich zu unterwerfen suchen — was sie schon vor Mago mit viel Glück thaten, Iustin. 18, 7. (edit. A. Gronov. 1760.) Malchum, cuius auspiciis et Siciliae partem domuerant et adversus Afros magnas res gesserant.

Bei solchen zu Gunsten des Handelsinteresses unternommenen Kriegszügen gegen einheimische Völker konnten sie gar leicht mit Aegypten zusammentreffen, in Folge dessen einmal ein Angriff auf Theben selbst gemacht wurde. Oder hatte Aegypten schon in jener früheren Zeit einmal Krieg mit einer auswärtigen, mit Karthago alliirten, Macht, etwa mit den Phöniciern (wie später Apries, Herod. 2, 161. vgl. Cless, Progr. Gymnas. Stuttgart.

Quaeritur de coloniis Iudaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto coniunctas post Mosen deductis. P. I. Stuttg. 1832. p. 10), zu deren Gunsten Karthago eine Diversion gegen Theben gemacht hätte? Wenn übrigens der Prophet das Schicksal von Theben so schildert, daß es erobert und wenigstens theilweise zerstört worden, so kann in der Stelle bei Ammian eben dasselbe auch der Ausdruck „reparatam" andeuten. — Es ist zu vergleichen Heeren, Ideen rc. 2. Thl. 2. Abthl. S. 328, der es wahrscheinlich macht, daß Ammian punische Quellen benutzt habe, und den Ueberfall Thebens durch die Karthager in die Zeit des Mago setzt.

Nahum III, 16.

Das Wort רֹכְלַיִךְ macht hier Schwierigkeit. רָכַל heißt umhergehen, insbesondere als Handelsmann; daher Handel treiben: also „deine Handelsleute." Darunter verstand man, weil man wohl fühlte, daß Kaufleute in den Zusammenhang nicht passen, die assyrischen Kriegsheere, die auf ihren Zügen gegen andere Völker immer große Beute, großen Gewinn machten. Allein — wer wird beutemachende Heere „Handelsleute" nennen? Lieber versteht man wirkliche Handelsleute [a]) darunter, in dem Sinne — mercatores, qui spe lucelli Niniven pertracti haud

a) Ob man berechtigt wäre, bewaffnete Handelsleute anzunehmen, dergleichen sich bei dem Heereszuge Heinrichs IV. a. 1077 befanden, möchte eine große Frage seyn; s. Pfister, Geschichte von Schwaben, 1805. 2. Buch S. 133: „außer dieser Macht erhielt Heinrich IV. eine neue Art von Kriegsvölkern, welche noch nie gegen Ritter und Diensleute mit Waffen im Felde erschienen waren. Solche waren nicht nur die Bürger von verschiedenen Gewerben, sondern es sammelten sich auch zu seiner Fahne insbesondere alle Kaufleute „Gowertschen", welche zwischen Italien und Deutschland Handel trieben und zu ihrer Sicherheit ohnehin Waffen zu führen pflegten. Bruno de bello Sax. p. 213. maxima pars exercitus eius ex mercatoribus erat. Vgl.

divitias vel ibidem partas volent impendere ad conservandam urbem a). Aber die Bedeutung „Handelsleute“ ist überhaupt in diesem Zusammenhange unpassend: es ist ja davon die Rede, daß alle Vertheidigungsanstalten nichts nützen werden. Daher punctirt Kreenen b) רֹכְלַיִךְ als part. Paul in der Bed. milites mercenarii. Dieß gibt wohl einen guten Sinn; aber ich zweifle, ob der Begriff „Miethtruppen“ so ausgedrückt worden wäre. Die Sache selbst kommt im A. T. vor: שָׂכַר bezeichnet das Dingen von Miethtruppen, 2 Sam. 10, 6. und vollständiger 2 Chron. 25, 6. שָׂכַר גִּבּוֹר חַיִל בְּמֵאָה; von den Miethtruppen wird 2 Sam. 10, 19. zu Bezeichnung ihres Dienstes der Ausdruck הוֹשִׁיעַ gebraucht; es könnten also auch die Ausdrücke עֶזְרָה Nah. 3, 9, Jes. 30, 5. עוֹזֵר Jes. 31, 3. auch bildlich זְרֹעַ Jes. 33, 2. (vgl. Gesenius Commentar z. d. St.) gebraucht seyn. Ich schlage nun vor, רָכַל mit רָגַל zu vergleichen; letzteres hat die Bed. auskundschaften, welche das stammverwandte רכל ebenfalls haben kann. Also: schickst du auch noch so viele Kundschafter aus, um die Stärke der feindlichen Heere zu erfahren, und danach deine Gegenwehr zu berechnen: es hilft dich nichts; der Feind bricht auf einmal los und schlägt dein feiges Heer gänzlich zurück. — Noch lieber möchte ich mit einer kleinen Aenderung lesen: רַגְלַיִךְ (plur. von רַגְלִי 2 Sam. 10, 6) „dein Fußvolk“: dann paßte es trefflich zu dem folgenden Vers, „deine Reiterhorden wie Heuschrecken (Joel 2, 4.), die Schaaren deiner Gepanzerten wie Käferschwärme“; vgl. Jerem. 51, 27., wo טִפְסָר und סוּס neben einander stehen. Für מִנְּזָרִים V. 17

---

1) Pfister, Geschichte der Deutschen, 1829. 2. Bd. S. 261.
Gratianus, Geschichte der Achalm und der Stadt Reutlingen, 1831. 1. Bd. S. 61.

a) Th. Bibliander Propheta Nahum iuxta veritatem hebraicam. Tigur. 1534. p. 75.

b) Nahumi vaticinium philologice et critice expositum. Hardervici 1808.

ließe sich im Arabischen vergleichen eine Wortform: مُرّ = equites, equitum turmae.

Vielleicht ließe sich מִנְזָרִים auch ableiten von נֵזֶר, langes Haar a), Jerem. 7,29., daher „langgemähnte" = Reiterei. — טַפְסָר könnte vielleicht in Vergleichung gebracht werden mit זַרְזִיר (ס correspondirt oft dem ז), Prov. 30, 31. — ein mit einer Bedeckung umgürtetes Streitroß b) —: und so könnte מִנְזָרִים leichte — טַפְסְרִים schwere Reiterei bedeuten. Wahrscheinlich sind diese beiden Ausdrücke, ihrer etwas fremdartigen Formation nach, aus dem chaldäisch-babylonischen Dialekte genommen, aus welchem auch sonst gemischte Wortformen bekannt sind, wie dieß die von jeher gemischte Population dieses Landstriches mit sich bringen mußte c). — Die Bedeutung „Reiterei" für die beiden Ausdrücke des V. 17 paßt vorzüglich gut: auch sonst wird im assyrischen Heere die Reiterei insbesondere erwähnt, z. B. Jes. 22, 6. 7., und dann würde hier V. 17, da Ninive noch zur Vertheidigung aufgefordert wird, V. 14, der feindlichen Reiterei gegenüber, 3, 2. 3., auch die assyrische Reiterei insbesondere aufgeführt.

---

a) S. Eichhorn's allgem. Bibliothek der biblischen Litteratur 3. B. S. 979.

b) Bochart Hierozoicon. P. I. l. 2. c. 5. p. 102.

c) Vgl. Heeren's Ideen, 1. Thl. 2. Abthl. S. 150. Olshausen, Emendationen zum A. T. S. 47.

3.

Nachträgliche Bemerkung

zu Hrn. Bibl. Lindner's Beiträgen zur Reformationsgeschichte.

Von

D. E. Jacobi,
Oberconsistorialrathe zu Gotha.

Herr Bibliothekar Lindner äußert in den oben genannten Beiträgen, S. 90 dieses Heftes, daß er vergeblich nachgeforscht habe, wo sich, außer den zu Berlin, Dessau und Zerbst aufbewahrten, die übrigen Stücke der handschriftlichen Bibelübersetzung Luther's befänden. Da es nun nicht uninteressant ist, dieses, wo möglich, zu ermitteln, so will ich einen kleinen Beitrag hierzu liefern, und wünsche, daß Andere nachfolgen mögen.

Auf der herzoglichen Bibliothek zu Gotha, No. 142 der Papier-Manuscripte, befindet sich von Luther's eigener Hand geschrieben, die auf der coburger Veste im J. 1530 vollendete Uebersetzung des Propheten Jeremias, vom Anfange bis zum 29. Verse des 51. Capitels. Diese Handschrift ist im Jahre 1634 aus der Bibliothek des D. Matthias Hoe von Hoeneg zu Dresden in die des D. David Döring übergegangen; im Jahre 1718 aber dem leipziger Buchhändler Thomas Fritsch für die gothaische Bibliothek abgekauft worden. Sie ist in mittlerem Quartformat, und besteht aus vier und achtzig Blättern, die zu beiden Seiten einen ungefähr zollbreiten gebrochenen Rand haben. Die Blätter sind von einer fremden Hand mit Bleistift paginirt, die einzelnen Lagen aber, von vier bis zu zwölf Blättern stark, sind mit großen lateinischen Buchstaben von Luther eigenhändig am unteren linken Rande

numerirt. Die Uebersetzung ist an vielen Stellen, besonders bis zum neunzehnten Capitel, mit schwarzer Dinte stark corrigirt, von da an weniger. Das Wort Herr ist durchgängig mit großen Buchstaben geschrieben. In der Interpunction ist außer dem Puncte auch das Komma angewendet. Die Ziffern, mit denen L. die Capitel vom sechsten an numerirt hat, sind römisch; die fünf ersten Capitel sind mit Buchstaben überschrieben. Die Seite hält sieben und zwanzig bis dreißig Zeilen. Hebräische Wörter, öfters wieder durchgestrichen, kurze Erläuterungen, selbst Citate stehen auf dem Rande. Die Signaturen des Setzers sind mit Rothstift gemacht.

Ueber die angebliche Abschrift der Bibel von Luther's eigener Hand, die sich im britischen Museum befinden soll, hoffe ich im nächsten Hefte nähere Auskunft geben zu können.

Noch möchte ich mir bei dieser Gelegenheit die Bemerkung erlauben, daß die von Hrn. Bibl. Lindner gegen die de wette'sche Ausgabe der luther. Briefe gemachten Ausstellungen hie und da zu rasch ausgesprochen zu seyn scheinen. Wenn es z. B. S. 82 heißt: „eben so unerklärlich ist die Unterschrift (de W. II, 17) Henricus nescius, wofür beide genannte Handschriften Nesicus, offenbar νησικός, als Anspielung auf die Insula Pathmos haben", so scheint es mir doch mit dem offenbaren νησικὸς noch nicht ganz im Reinen zu seyn. Ich habe jene Handschriften, auf welche sich Hr. Lindner beruft, nicht gesehen, und doch möchte ich fragen: wer kann bei Luther's Handschrift — aus jener Zeit sind für mich wenigstens nur die von Melanthon und die von Calvin noch unleserlicher — mit Bestimmtheit behaupten, die Handschriften hätten Nesicus statt Nescius? Und warum wäre denn nescius unerklärlich, da es auch der Unbekannte, und hier, wo Luther scherzend seinen Brief schließt, heißen kann: man weiß nicht, wer und wo er ist, besonders da Luther in diesem Briefe kurz vorher von der Geheimhaltung seines jetzigen Aufenthaltes auf

der Wartburg gesprochen hat, — **ne multiplicatis literis et loci secretum prodatur occasione quapiam?** *Νησικὸς* dagegen ist ein Wort, das mir wenigstens noch in keinem griechischen Schriftsteller vorgekommen, und von verdächtiger Bildung ist. Wollte man nun auch annehmen, Luther habe es, die **insula Pathmos** in Gedanken habend, selbst gebildet, um damit auf seinen Aufenthalt in seinem Pathmos anzuspielen, so würde er doch wohl nicht den Namen **Henricus** dazu gesetzt haben.

Wenn endlich Hr. Bibl. Lindner die Forderung auszusprechen scheint, Hr. D. Bretschneider möge im **Corpus Reformatorum** die Werke der Reformatoren mit diplomatischer Genauigkeit auch in Bezug auf Orthographie und Interpunction und andere noch unbedeutendere Eigenthümlichkeiten nach den Handschriften und Originalausgaben abdrucken lassen, so hoffe ich mit Zuversicht, Hr. D. Bretschneider werde das zum Besten des dabei interessirten Publicums nicht thun. Eine solche Ausgabe würde nur für wenige Gelehrte, die mit grammatischen Studien über alterthümliche Orthographie, Interpunction u. dgl. sich beschäftigen, erfreulich seyn; für das größere gebildete Publicum dagegen, und für das theologische insbesondere, welches nach Inhalt und Geist jener Werke, nicht nach den Formen einzelner Wörter in denselben fragt, würde eine solche Ausgabe zum Gebrauche höchst unbequem seyn.

Recensionen.

1.

Commentar über das Buch Daniel von Heinrich Andreas Christoph Hävernick, Lic. der Theologie. Hamburg bei Friedrich Perthes 1832. LVI und 570 Seiten 8.

Was de Wette beim ersten Erscheinen seines Lehrbuchs der Einleitung in das A. T. a) behauptet hatte, daß dieselbe, ungeachtet ihrer Hypothesensucht, ihrer vollkommenen Ausbildung näher zu seyn scheine, als die in das N. T., das hat er auch in der neuesten Ausgabe nicht zurückgenommen. Inzwischen hat es das Ansehen gewonnen, als ob das Verhältniß ein anderes geworden sey. Während die neutestamentliche Kritik unerwartet einige wesentliche Fortschritte gemacht hat, scheint sich die alttestamentliche hier zu excentrischen, dort zu retrograden Bewegungen anzulassen. Das Hypothesenwesen ist unter dem Namen positiver Kritik, mit so viel Scharfsinn als Kühnheit aufs äußerste getrieben worden; eine traditionelle Theologie, wenn es erlaubt ist, diejenige, welche das nil nisi quod traditum est zu ihrem Paniere gemacht, so zu benennen, versucht einen Sturmlauf gegen die unumstößlichsten Resultate von Forschung und Wissenschaft. Nichts desto weniger nähert man sich nur um so sicherer und

a) Erschienen im J. 1817. S. Seite 4.

schneller dem Ziele. Auch diejenigen Gelehrten, welche eben nur die altherkömmliche Ueberlieferung wieder emporzubringen suchen, leisten der Kritik wider Willen erwünschte, höchst nöthige Dienste, und es wird angemessen seyn, diese ins Licht zu setzen, während das Verdienst jener anderen positiven Kritiker, als ein kritisches im eigentlichen Sinne, seine Anerkennung von selbst und weithin findet.

Treffend sagt Schneckenburger in seinem kritischen Versuche über Matthäus [a]), daß vor allem nun eine gründliche Zusammenstellung aller Argumente für die Echtheit desselben von einem ihrer Vertheidiger zu wünschen sey, damit man so zu einer letzten Revision in dieser Streitfrage schreiten könne. Was man hier noch vermißt, ist hinsichts der wichtigsten und am weitesten gediehenen Untersuchungen über alttestamentl. Bücher schon erfüllt, und mehr als zur Genüge erfüllt; und wir verdanken dieß jenen Freunden der alten Ueberschriften und lange herkömmlicher Annahmen. Wäre es möglich in unserer Zeit, einen wirklichen und mühsam errungenen Fortschritt der Wissenschaft, der zu seiner Zeit auch ein gesegnetes Gemeingut werden wird, rückgängig zu machen, den Gang der Wissenschaft selbst zu hemmen und abzuschneiden: wir hätten dann über Rückschritte der alttestamentl. Kritik nach kühnem Emporstreben schmerzlich zu klagen; nun aber ist am wenigsten in dem jetzigen Zeitlaufe irgendwo ein bleibender Stillstand, ein wirklicher Rückschritt: das gewaltsam gehemmte Rad kehrt sicher, nur dann leider auch mit erschütterndem Umschwunge zu seinem Geleise zurück, und findet die ihm vorgezeichnete Bahn.

Die alttestamentl. Kritik ist also ungeachtet scheinbarer

---

a) s. Studien der evangel. Geistlichkeit Wirtembergs 1834. Bd. 6. Heft 1. S. 89.

neuerer Rückschritte und Ausschweifungen, dennoch auch jetzt noch der schwesterlichen Wissenschaft für das N. T. voraus, und durch die Erfahrungen, welche man nunmehr gemacht, ihr vielleicht um vieles und auf lange voraus. Anders ist es mit der Exegese. Man hört häufig die Klage, daß hinsichts dieser das A. T. vernachlässigt liege, daß das N. T. hier einseitig bevorzugt werde. Es ist ein mißliches Geschäft, ganz verschiedenartige exegetische Leistungen gegeneinander abzuwägen, und wir könnten vielleicht durch die wenigen Meisterwerke über einzelne Bücher des A. T., welche wir besitzen, eine Menge geringfügiger Commentare über das N. T. aufwiegen, wenn nur nicht noch einzelne von den wichtigsten Büchern des A. T. fast noch gar nicht oder doch nicht hinlänglich bearbeitet wären. Man muß also wohl zugeben, daß das kritische Interesse für das A. T. das exegetische einstweilen verschlungen habe, und die Beschaffenheit neuerer und neuester Commentare wird dieß bestätigen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Exegese von der Kritik nicht unberührt bleiben kann, daß sie auf diese wieder zurückwirken muß, wie die Kritik ihr zuvor den Weg geebnet und ihre Standpuncte angewiesen hat. Daß man aber exegesirt hauptsächlich und ausschließlich im Dienste und zu Nutz einer kritischen Annahme oder Voraussetzung, dieß ist nur als Folge eines ganz vorherrschend kritischen Interesses erklärbar und zu rechtfertigen. Die eigentliche Auslegung muß darunter eben so viel leiden, als die Kritik dabei gewinnen kann, und Commentare dieser Art werden mehr als Zugaben und Beilagen zu kritischen Erörterungen als in der Eigenschaft eigentlich exegetischer Leistungen zu würdigen seyn. Es fragt sich nur, ob nun auch Commentare von einem streitigen oder irrigen kritischen Standpuncte den oben erwähnten Werth haben, und wenn auch nicht zur rechten Erläuterung des biblischen Buches selbst, doch zur endlichen Feststellung des richtigen

Gesichtspunctes beitragen werden? Je größer die Differenz in der Auffassung eines biblischen Buches ist, um so mehr wird dieß der Fall seyn, und so möchte es kaum irgend ein anderes geben, bei welchem die Exegese so sehr als eine Probe auf die kritische Voraussetzung gelten mußte, als das Buch Daniel, bei welchem es sich um einen Unterschied von mindestens 370 Jahren handelt, und von so verschiedenen Zeitverhältnissen, daß nur darin noch eine Uebereinstimmung statt findet, daß beidemale das jüdische Volk eine seiner herbsten Unglücksperioden bestand. Wird der Exeget, je nachdem er die Abfassungszeit des Buches feststellt, zur Annahme sehr verschiedener Situationen für den Verfasser und seine Zeit genöthigt seyn, wird er im Falle eines Irrthums von vornherein, nachmals unfehlbar beständige Mißgriffe thun müssen: so wird doch bei dem allen um so mehr die Irrigkeit seiner kritischen Annahme ins Licht treten, und dadurch der Streit ganz wesentlich gefördert werden.

Es würde ein geringes und selbst zweideutiges Lob des vorliegenden Werkes seyn, welches von der Annahme der Authentie des Daniel aus gearbeitet ist, wenn ihm kein anderer Werth, als dieser eingeräumt werden sollte. Rec. hält es in der That nicht für das geringste Verdienst des Buches, daß es überall vergegenwärtigt, welche Anschauung von Daniel und seinem Zeitalter in Folge der traditionellen Betrachtungsweise entstehe, und es soll hierauf in den nachstehenden Zeilen an seinem Orte aufmerksam gemacht werden: außerdem leistet der Hävernick'sche Commentar alle die Dienste, welche von einem mit ausgedehnter Belesenheit und scharfsinniger Combinationsgabe zusammengetragenen Werke erwartet werden können. Man findet darin einen Reichthum einzelner lexikalischer, grammatischer, sachlicher Ausführungen, die, wenn man auch mit dem Resultate und der Methode, oder vielmehr mit der Grundvoraussetzung, die fast überall die apologetische

ist, nicht übereinstimmen kann, doch durch ihr Material belehrend sind. Die ganze einschlagende neuere und neueste Litteratur hat er fleißig benutzt, arabische, syrische, rabbinische Beweisstellen vervollständigt und größtentheils selbstständig geliefert, und die Besorgniß, die man bei ähnlichen Büchern jetzt zu hegen zum Theil berechtigt ist, daß man eben nur die alten Vorvordern heraufbeschworen und neumodisch gekleidet wieder finden werde, vom Anfange seines Werkes an gehoben. Möchte nur auch der Hr. Verf. die Citate, welche er vorfand, und die ja bekanntlich zum Theile selbst schon aus der dritten oder vierten Hand herrühren, diejenigen, welche er gelegentlich bei speciellen Untersuchungen herübergenommen, wieder verglichen haben: er würde dann den wenigen Lesern, die diese oder jene Stelle nachschlagen, die Verwunderung, nichts dem Gesuchten Aehnliches zu finden, nicht selten erspart haben. Bisweilen scheinen Druckfehler, bisweilen Fehler im Manuscripte das Uebel zu vermehren; so z. B. finden sich S. 371 in den vier Zeilen, welche den drei letzten vorangehen, folgende sehr störende Fehler. Thukyd. IV, 30, (andere citiren 38, gleichfalls irrig) statt IV, 50, Diodor. Sic. XX, 64 statt XII, 64; 325 v. Chr. statt post Urbem c., ebenso Zeile 4 v. unten, ebenso Zeile 2 v. unten. Man weiß hier überhaupt nicht, was man aus den Worten und aus dem Hrn. Verf. machen soll, der wenige Seiten vorher das J. 460 v. Chr. als das 7te des Artaxerxes Longimanus zugegeben hat, und nun da er das Jahr, von welchem er seine siebenzig Wochen rechnet, bestimmen will, also an einer der wichtigsten Stellen seines Buches so fortfährt: „das Todesjahr desselben, des Artaxerxes Longim., fällt nach Usher ins Jahr 325 v. Chr., nach den meisten Chronologen in das Jahr 329 v. Chr. Da Artaxerxes nun 41 Jahre regierte, so fällt das Edict, welches er im 20sten Regierungsjahre erließ, entweder in das Jahr 304 oder 308 v. Chr. (abermal vor Christo)." Weder in der

Correctur, noch im Manuscripte durften solche Fehler bleiben, wenn der Herr Verf. an Gelehrten, welche gerade durch Genauigkeit und Sorgfalt wohl bekannt sind, bei jeder Gelegenheit Leichtsinn und Flüchtigkeit rügen wollte. Die Berechnung der 20 Jahre, abgezogen von 325 v. Chr. =304, bildet auch als Correcturfehler damit einen zu grellen Contrast. Und warum thut das Druckfehlerverzeichniß dieser unglücklichen Seite gar nicht Erwähnung? Dazu ist nirgend vorher in dem ganzen Buche nach Jahren p. U. gerechnet worden, und was wird nur der Leser von Usher, Petavius, Corsinus, Frank, welche der Verf. als Gewährsmänner nennt, oder von diesem selbst denken müssen? Man lese stets p. U. c. und die Stelle hat ihren Sinn. Solcher Citationsfehler gibt es aber eine solche Anzahl, daß es nicht thunlich ist, sie alle nachzuweisen; und im Grunde sind sie ja auch nicht zum Nachschlagen bestimmt. Das übermäßige und entlehnende Citiren ist jetzt eine so gewöhnliche Unart, daß man darüber schon einverstanden ist, und es als bloße Zugabe zum Texte und als Zierde betrachtet. Wie sollte man aber das Gerüst nicht gern hinwegschaffen, wenn der Bau vollendet ist, und es bei Seite aufbewahren für künftigen Gebrauch, statt es gerade zur Schau zu stellen? In diesem Mangel an Geschmack und Auswahl sieht Rec. die Schattenseite jener so anerkennungswerthen Belesenheit und Gelehrsamkeit des Hrn. Verf. Er hat vielleicht alles aufgenommen in seinen Commentar, was sich nur darbot, alles berücksichtigt, was auch des Erwähnens kaum werth ist, dann obenein zusammen gereiht, wie sich der Stoff ergab, und so uns aus der Zeit holländischer Animadversions-Gelehrsamkeit in die der Catenen hinübergeführt. Zwar weiß er auch von Excursen Gebrauch zu machen, diesen Rüstkammern für speciellere Untersuchungen; für welche in dem organischen Ganzen des Commentars bei kunstgemäßer Anordnung kein Raum seyn würde; aber er hat es nur zweimal gethan, bei

Gelegenheit von Elam und Susa, und um die vier Weltmonarchieen zu erklären. Vielleicht hätte er noch viele andere Gegenstände so behandeln sollen, und die Menge von zufälligen Ausführungen, wie S. 45 — 54 über die Magier, weiter unten dogmatisirende Erörterungen, würden nicht mehr als Auswüchse in seine Erklärung verflochten stehen. Doch es ist nun einmal hauptsächlich der Eindruck von Gelehrsamkeit im engern Sinne, welchen das Buch des Herrn Vf. macht, und in dieser Weise will es beurtheilt seyn. Es bildet den Uebergang von einer Scholiensammlung zu einem eigentlichen Commentare, wie es auch nicht einmal von allen Stellen die Uebersetzung, nirgend eine solche fortlaufend mittheilt.

Wahrscheinlich wünschten und erwarteten auch die Leser die genügende Darlegung solcher Erklärungen, welche der Verf. zu verwerfen genöthigt war, nicht bloß die Abweisung derselben, und mit leichter Mühe würde dadurch das Werk von doppeltem Interesse geworden seyn; indeß diese „neologischen" Ansichten erschienen ihm als vollkommen irrthümlich, und er wollte absichtlich nicht einem Zeitinteresse, sondern der Wahrheit, wie er sie erkannte, dienen. Es ging ihm, wie so gewöhnlich. Erst hatte er die feste Ueberzeugung gewonnen, daß das Buch Daniel ein Werk des Propheten sey, dann unternahm er es, dasselbe auszulegen, und bei diesem Geschäfte befestigte sich seine Ueberzeugung, daß einzig und allein von jenem Standpuncte aus eine richtige Auslegung des Ganzen möglich sey (S. VI.). Mindestens aber, hofft er, werde sein Buch ein Zeugniß seyn, daß, ohne in Ungereimtheiten (ob auch: Unrichtigkeiten?) zu gerathen, das Buch als ein authentisches sich verstehen lasse; und jedenfalls will er hauptsächlich Apologet seyn (S. XXXVI. not.). Leider ist er es nicht ohne Leidenschaftlichkeit, und auch die Wichtigkeit, welche er der streitigen Frage beilegt, kann diese nicht rechtfertigen. Er will (s. die Vorrede passim) die

Angriffe auf das Wort, das Jehova geredet hat durch den Mund seiner Propheten und Diener, zurückschlagen; der häufig schon, wie es schien, von den Meereswellen bedeckte und verschlungene Fels, der dennoch Stand gehalten — die Ehre des Sohnes Gottes soll gesichert werden u. s. w. Eine solche Begeisterung für seinen Gegenstand, stellenweise zu rhetorisch ausgesprochen, machte indessen die Schrift zu einer wahren Gelegenheitsschrift, und die Herausgabe zu einer Gewissenssache; und solche Eigenschaften sind gerade jetzt eine so seltene als wesentliche Empfehlung eines Buches. Gern wird man auch dafür die nicht selten weitschweifige, heftige, leider zuweilen auch bittere Polemik hinnehmen; und die bunte Interpunction gehäufter Ausrufungs- und Fragezeichen, oft doppelt und dreifach angewandt, mildert überdieß unabsichtlich das Pathos, dem der Leser nicht folgen kann. Doch eine solche Fülle und Begeisterung ist immer nur im Gefolge polemischer Ausfälle, inzwischen herrscht hin und wieder selbst eine gewisse Nachlässigkeit und daher Schwerfälligkeit in Darstellung und Ausdruck.

Die äußere Einrichtung des Werkes ist im übrigen diese. Jedem Capitel ist eine mehr oder weniger umfassende Einleitung vorausgeschickt, dann wird jedesmal von Vers zu Vers erklärt. Wäre eine Vergleichung mit Rosenmüllers Scholien hier nicht in mancher Hinsicht unstatthaft, so würden diese dießmal den Vorzug der Bündigkeit und Anordnung voraus haben, doch ist das Material fast völlig verschieden. Außer der Vorrede hat der Verf. noch eine ausführliche Einleitung von S. IX — LVI: beide weisen uns über die Voraussetzungen, welche er macht, und die er mit Hengstenberg gemein zu haben bekennt, hinlänglich aus.

In Betreff der Vorrede scheinen noch hauptsächlich zwei Erinnerungen nöthig, um so mehr, als damit die Fundamentaldivergenzen des Verf. mit einer besonneneren Theologie getroffen werden möchten.

Er denkt über die Anwendung der Kritik bei biblischen Untersuchungen in folgender Weise. „Seit das verflossene Jahrhundert das Schwungrad des Unglaubens in Bewegung setzte, ist ein wildes Chaos von Bestrebungen entstanden, welche brausenden Wogen gleich eine der andern folgten, aufgeregter noch durch den Felsen, den die Brandung umtobte u. s. w." — Niemand wird es leugnen, daß die ersten Angriffe auf das traditionelle Lehrgebäude der Kirche vom Unglauben ausgingen. Aber erstlich waren es keineswegs grade Theologen, welche denselben erzeugten oder zunächst verbreiteten, weder in England, wo sie grade rüstig den Kampf aufnahmen, noch in Frankreich, wo zwar Huetius zuerst den Skepticismus, aber grade für den Dienst der katholischen Kirche vortrug, und Bayle sodann ihn protestantischer Seits steigerte, aber doch erst die Frivolität des französischen Hofes vollendete; noch endlich in Deutschland, da Edelmann so wenig Theolog als Herrnhuther war, obgleich er eine Zeit lang Theologie studirt, und eine Zeit lang zur Brüdergemeine gehört hatte. Wir machen deshalb auf diesen Unterschied zwischen Laien und Theologen hier aufmerksam, weil man jetzt oft die letzteren alles Unheils in Theologie und Kirche allein zeiht, und daraus die Berechtigung der Laien zu verächtlichen Urtheilen über theologische Gelehrsamkeit, gewisser Theologen zur Verachtung der Kritik und freisinniger Forschung überhaupt herleitet. Vielmehr ließe sich auch hier wie im Mittelalter das: Et erit sicut populus sic sacerdos (Es. 24, 2) anwenden. Die Theologen wurden durch den Unglauben von außen her angesteckt, ehe sie ihn selbst weiter verbreiteten, und vielleicht ist in diesem ersten Stadium des Uebels in Deutschland nur Bahrdt als Theolog unmittelbar in jene traurige Reihe zu stellen. Sodann waren im Gegentheile diejenigen Theologen, welche diesem Uebel grade die einzig angemessene Abhülfe brachten, indem sie, gegenüber dem bisherigen Scholasticismus

der Theologie eine wahrhaft freisinnige, der humanistischen Methode im Reformationszeitalter entsprechende, philologische, seit Herder auch ästhetische Behandlung der Bibel begründeten, und so reichten Semler und Lessing, obwohl Gegner, einander die Hand. Semler, Ernesti, Michaelis sind die ehrwürdigen Namen, welche neben einander genannt werden müssen, nicht unter den Gegnern des Christenthums, das wäre eine Schmach für den, der sich diese Lästerung erlauben wollte: unter denen, welche an der Spitze einer neuen Entwickelung, nicht des Christenthumes, sondern der Theologie stehen. Es ist unmöglich, die sich so vielfach durchkreuzenden trüben und seichten, und dann wieder die mehr mittelbar oder unmittelbar die ursprüngliche Klarheit und Tiefe des Christenthumes herstellenden und bewahrenden Bestrebungen jener Zeit zu allgemeiner Zufriedenheit gegenüber und aneinander zu stellen. Wie man aber auch Glauben und Unglauben, Flachheit und Tiefe, Licht und Schatten in jener Zeit neben einander wahrnehme, man leugne aus ihren Bewegungen nicht das Gute ganz hinweg, man betrachte sie nicht als in diesen, allerdings noch chaotischen, Regungen lediglich von dem Schwungrade des Unglaubens umgetrieben. Es kommt alles darauf an, wenn wir die Gegenwart in dem Reiche Gottes im allgemeinen, in der Theologie insbesondere verstehen wollen, daß wir wenigstens zwei einander sehr unähnliche Schwungräder, um mit dem Verf. zu reden, oder Triebfedern wahrnehmen, welche die neuere Theologie in Bewegung gesetzt.

Es war nicht genug, jene Bewegung in der Theologie, unkundig was sie dem erstarrten Formelwesen in der christlichen Wissenschaft solle, lediglich hemmen zu wollen, wie es den Heroen, welche für Religionsedicte, symbolische Bücher u. s. w. fochten, gefiel. Waren diese nicht sofort alle „von dem Geiste Christi getrieben," so gebe man zu, daß auch die großen und denkwürdigen Theologen, welche,

den dringenden und rechtmäßigen Forderungen der Zeit nachgebend, die Neugeburt unserer Wissenschaft durch die Anwendung von Kritik, von Exegese, wie sie nunmehr möglich war, von Speculation und Philosophie, herbeiführten, nicht mit an dem unerschütterlichen Felsen in blinder Wuth rüttelten, daß sie vielmehr grade jenen Stürmen einen Damm entgegenstellten, welcher danach die Grundlage für die gegenwärtige, an sich schon großartige und noch Größeres versprechende, Entwickelung der Theologie geworden ist und auch bleiben wird.

Gibt es allerdings ein Schwungrad des Unglaubens im 17ten Jahrhunderte, so gibt es auch eine Hemmung der Wissenschaftlichkeit, und der theologischen insbesondere in dem verheerenden deutschen Religionskriege; und wenn dieser ascetische Frömmigkeit und starrsinnige Treue im Halten an dem Alten in hohem Grade gefördert hatte, so mußte doch auch der Theologie zu der ihr entzogenen Fortbildung verholfen werden, um so mehr, als sich andere Wissenschaften schon wieder in deren Besitz gesetzt hatten. Wenn dieß nun auch nicht ohne gewaltsame Bewegung möglich war, oder geschah, ist darum an derselben Alles böse und vom Argen? — Andrerseits geben wir zu, daß auch Theologen ihre Schuld an jenem Ueberhandnehmen der Glaubenslosigkeit tragen, daß viele von ihnen selbst um das Beste, was sie zu bewahren hatten, gekommen waren; daß der Unglaube seine Herrschaft weit hin über die Lehrstühle auch der Theologen ausgedehnt habe: aber auch zwischen den sogenannten Rationalisten und jenen Gegnern des Christenthums bleibt doch immer der wesentliche Unterschied, daß jene diesem stets haben dienen wollen, wenn auch manche, man möchte sagen, zu prosaisch gewesen, es mit Erfolge zu können. Und wie viel ist nicht dagegen auch gefördert und geleistet worden zu Gunsten christlicher Theologie, ohne daß man diese ausdrücklich im Auge hatte. Was namentlich dem Verf. als Frevel an dem

Heiligen erscheint, betrachten wir als dankeswerthe Dienstleistung zu Unterscheidung des Menschlichen von dem Göttlichen, des Zeitlichen von dem Ewigen, der Form von dem Geiste der Schrift. Wo er nur Bosheit, Aufruhr und Tod sieht, da ist noch der Faden wahrzunehmen, an welchem sich die Kräfte der Kirche, welche ihrer Natur nach ewig sind, die weise, liebend bessernde, haltende und erneuernde Kraft des Geistes fortzieht; — und könnte denn irgend wann ein so tödtlicher Stillstand in irgend einem lebendigen Organismus eingetreten seyn, ohne daß dieser nicht danach hätte von neuem geschaffen werden müssen? Ist doch selbst bei der Bekehrung des Einzelnen nicht die Vernichtung seiner grundverderbten Natur, sondern die Umgestaltung und Erneuerung derselben der Anfang des neuen Lebens, so daß der frühere und der spätere Zustand hinlänglich noch als zu einander gehörig, oder vielmehr als demselben persönlichen Wesen angehörig erscheinen? Und wir sollten nicht, wenn wir von der Neugeburt unserer Kirche, unserer Theologie reden, sorgfältig die Fäden aufsuchen, durch welche der jetzige Zustand mit dem früheren in Verbindung steht, nicht die Durchgangspuncte, welchen wir das gegenwärtige Gute verdanken, als daran betheiligt gelten lassen? Kritik bleibt ja auch immer Kritik, in wessen Händen sie sey, und da sie ganz in dem irdisch menschlichen Gebiete des Geistes sich bewegt, so werden ihre Resultate von jeder wahrhaft theologischen Denkart genutzt werden können. Man darf sie nicht aus der Geschichte streichen wollen. Ein atomistisches Verfahren jeder Art rügt sich schwer: in der Theologie entstehen hin und wieder heillose Schäden daraus, und die traurigsten Mißverständnisse sind die unausbleibliche Folge davon. Möchten doch alle dem Walten des göttlichen Geistes in seinem ganzen Reiche mit Ehrfurcht und Liebe nachgehen, möchte man alle montanistische Herbheit und Einseitigkeit fliehen, wenn man die puritanische nicht meiden kann,

nachdem jener längst schon die Geschichte das Urtheil gesprochen, möchte man überhaupt geschichtlich sich bilden, geschichtlich anschauen und verfahren, es würde dann vielerseits das Streiten ein Ende haben. Ein Verfahren aber, welches entweder das liebe eigene Ich, irgend eine individuelle, außer dem lebendigen Zusammenhange mit dem entsprechenden Frühern, entstandene Ansicht, oder eine ältere Betrachtungsweise, welche schon einmal abgestorben, ohne daß die früheren Verhältnisse, in denen und für welche sie etwas war, wiedergekehrt wären, neu einführen will in die Zeit, kann keinen Anklang, kann seiner Art nach nur eine krankhafte Beistimmung finden; die Folgezeit aber wird darüber ein tiefes Schweigen beobachten, oder auch das verdiente Urtheil fällen. Wer seine Zeit und Mitwelt excommunicirt, scheidet sich selbst von ihr aus, der Gang aber, welcher der Entwickelung der Welt und des Reiches Gottes in ihr vorgezeichnet ist, wird damit nicht gehemmt werden. Inzwischen sind wir allen aus treuer wohlmeinender Absicht hervorgegangenen Versuchen und Bestrebungen zum Bessern Achtung und Liebe schuldig, auch wenn sie ihre Absicht verfehlten, auch wenn sie zu tief verletzenden Ausfällen führten, und wir bitten nur den Herrn Verf., vorstehende Bemerkungen gleichfalls mit Gleichmuthe hinzunehmen, da sie ihn vielleicht mehr als alles Folgende mit dem ihm verhaßten Standpuncte aussöhnen könnten. Dafür wird man es sich denn auch gefallen lassen, daß er von dem seinigen sich einer Betrachtungsweise, welche allerdings die Wahrheit selber lästert, annähert. Er erklärt S. XXXVII, „daß dieselbe malitia saecularis, welche den erbitterten Gegner des Christenthums, Porphyrius, unsere Schrift für ein Erzeugniß des Betruges erklären ließ, auch alle späteren Deisten und Naturalisten „bis auf die neuesten Zeiten herab" gegen unser Buch in Bewegung und Thätigkeit setzte." Leider zeigt das Folgende, daß hier keiner unserer Kritiker, weil er ja kein Deist und Na-

turalist sey, diese Anklage von sich ablehnen dürfe, — doch es sey hiemit für dießmal genug.

Mehr im Vorübergehen darf die andere Ansicht des Verf., obgleich auch von wesentlichen Folgen für das Ganze seiner Erklärungen, berührt werden. Er nennt S. VII die Weissagungen im Daniel Orakelsprüche von besonderer Schwierigkeit, und fährt dann fort: Orakel sind Räthselsprüche, und sie wollen gedeutet, geschaut seyn. Man würde auf diesen Ausdruck nicht berechtigt seyn Gewicht zu legen, wenn nicht der Verf. in der Folge einerseits mit den Weissagungen des Textes wirklich wie mit Räthseln im eigentlichen Sinne umginge, andererseits es der Anschauung dabei doch vielfach ermangeln ließe. Es paßt dieselbe auch in der That nicht zum Räthsel, welches vielmehr dem Scharfsinne zu überweisen ist, und den bietet der Verf. am liebsten auf. Seine Aufgabe, die er zu errathen hat, ist, wie dieses oder jenes Capitel nun das und das etwa bedeuten könne, was es ihm bedeuten soll, und es gibt dabei mancherlei Kopfbrechens, obgleich doch meist wieder sehr viele Deutungen recht oder gleich richtig sind (wie zu Cap. 9). Doch, es ist der Würde des Begriffes von Weissagung zuwider, ihn mit dem des Räthsels zusammenzureimen; es liegt hierin ein Grundirrthum gefährlichster Art. Die danielischen Weissagungen sind so gut solche, als alle früheren, nur daß man sie nicht anders, als am Ausgangspuncte seiner apokalyptischen Schilderungen, zu suchen hat. Eine Unterscheidung von oraculum, vaticinium, apocalypsis würde hier sehr aufklärend gewesen seyn.

Die Einleitung, aus 10 §§. bestehend, beschäftigt sich in dem ersten mit allgemeinen Vorbemerkungen und mit den Zeitumständen des Propheten Daniel. Der Verf. fängt ab ovo an, von den ersten mosaischen Flüchen und Verheissungen im Exodus und Deuteronomium, und schildert dann die Erfüllung von jenen durch das Exil, wozu er denn auch die trübsten Farben verbraucht. Im Gegensatze gegen

die jetzt gewöhnliche Ansicht, daß dasselbe im Allgemeinen nicht übermäßig drückend gewesen, beschreibt er es als eine Zeit tiefsten Elendes. Es scheint hier weniger aus Herodot argumentirt werden zu dürfen, als aus dem zweiten Theile des Jesaias, auf welchen der Verf. nicht weniger als kritischer Historiker Rücksicht nehmen durfte, da er der Weissagung vom Exile dieselbe Glaubwürdigkeit einräumen muß, als der Schilderung. Doch freilich, daß der Knecht Jehovas für ihn nicht in Betracht kommt, und daß dieser gerade, so fern er als Typus eine streng historische Seite hat, den meisten Aufschluß gewährt. Es ist gewiß, den sich ethnisirenden Juden, denen, welche auch nur schwiegen zu dem Götzendienste und dem für einst unabwendlichen Schicksale, erging es so beklagenswerth nicht: das Buch Tobias, welches doch auch seinen historischen Hintergrund an den Zuständen der Weggeführten durch die Assyrer hat, an zahlreichen Stellen, (denen man die andere, welche die Verschlechterung der Verhältnisse nach Sanheribs (Enemessar's?) Tode und einzelne Grausamkeiten erwähnt, nicht entgegenhalten darf, da es ja auf Zweck und Haltung des Buches im Ganzen ankommt, und als solcher das Glück des Tobias hervortritt), und Daniel selbst, der obenein als treuster Jehovaverehrer auftritt, leisten dafür die Bürgschaft, und es scheint eine strenge Beibehaltung der Nationalität, ohne polemische Ausfälle, noch nicht verhaßt, selbst ehrwürdig gemacht zu haben. (Tobias 1, 22 nach dem griech. Texte). Dagegen hatten alle diejenigen, welche zunächst unter den Collectivbegriff des Knechtes Gottes fallen, nach Maßgabe der Verhältnisse zu leiden, und sicher hat es an empörenden Ausbrüchen des Uebermuthes von Seiten der Unterdrücker nicht gefehlt. Es ist aber ein Unterschied zwischen diesen Erscheinungen und der Lage des Volkes im Allgemeinen. Wie man die erste Ausbreitung des Christenthums von der einen Seite als sehr schnell fortschreitend, von der andern als in der That doch nur sehr

sporadisch in der größern Hälfte des damaligen Orbis; wie man die Leiden der Verfolgung als unsäglich drückend, und doch nach Aussprüchen der Väter selbst zunächst bis auf Decius als kaum beträchtlich darstellen kann, je nachdem das Gefühl an den Leiden des Einzelnen vollen Antheil nimmt, oder ein allgemeiner Ueberblick die Verhältnisse im Großen erwägt; so hat auch die Betrachtung des Exils ihre zwiefache Seite und nicht zufallsweise ist die neuere Ansicht herrschend geworden, daß es nicht seine ganze Dauer hindurch ein äußerstes Elend gewesen, da es ja anerkannt bleibt, daß die Juden ihre eigene bürgerliche und religiöse Verfassung, ihre eigenen Richter, Stammältesten, Hohenpriester u. s. w. behielten; und auch Hävernick räumt dieses ein.

In den folgenden Paragraphen erläutert der Verf. das Leben des Daniel, und zieht hier die treffende Parallele zwischen ihm und Joseph am ägyptischen Hofe, wozu denn die Vergleichung zwischen Tobias und Hiob noch einen Aufschluß mehr gewähren würde; dann will er in seinen Schriften von Anfang bis zu Ende einen festen, durchgreifenden Plan, insbesondere eine genaue und geschickte Vereinigung sachlicher und chronologischer Anordnung erkennen, läßt vorgefundene Quellen aufs treueste benutzt und excerpirt werden, dann aber (S. XXIX) den historischen Theil des Buches ohne kunstgerechte und ausgebildete Verknüpfung des Einzelnen zu einem wohlgeordneten Ganzen seyn, und es nur in rohen Skizzen bestehen; erklärt es auf eben dieser Seite für entfernt von allem subjectiven Raisonnement, und sagt auf der folgenden, daß es nicht in die Reihe der rein objectiv-historischen Darstellungen des A. T. treten will, daß dieß zu fordern ein ungereimtes Verlangen sey. —

Die Weissagungen im B. Daniel (§. 4) bestehen meist in Visionen, in welchen das symbolische Element vorherrscht, welche sämmtlich mit dem größten Aufwande der

Kräfte des Propheten verbunden sind, eine Erschöpfung zur jedesmaligen Folge haben u. s. w. Dieß alles, weil (S.XXXIII): je entarteter, Gott entfremdeter und verhärteter der Geist des Menschen ist, desto eindringlicher, erschütternder und lebendiger die Hand des Herrn über den eisernen Nacken und die trägen Herzen der Propheten kommen mußte. — So muß nun Daniel entweder ein arger, verblendeter Betrüger, oder ein so verhärteter, entarteter rc. Geist seyn! Vielleicht sind die Gegner der Authentie noch milder mit ihm verfahren, als hier der Herr Verf., — und wenn man in der Nachricht unseres Buches von Ekstase die Abschwächung des früheren Dogma's, daß das Schauen Gottes und göttlicher Dinge tödtlich sey, wahrnimmt, so wird das wenigstens im Gegensatze zu dem psychologischen Erklärungsgrunde des Verfs. nicht als frivol erscheinen. Dafür nennt er die Sprache unseres Buches nicht ganz prosaisch, sondern nur der Prosa sich annähernd, und weist die Echtheit desselben in §. 5 und 6 mit den gewöhnlichen Hauptargumenten kürzlich nach. Nur findet er noch in dem Buche Sirach, dem ältesten der Apokryphen, Anspielungen auf Daniel. Allein sogleich die erste, die er anführt, Cap. 17, 15: ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστι, kann doch kaum ernstlich gemeint seyn, da die alexandrinische Version des größten Theiles von dem A. T., und ohne allen Zweifel die des Pentateuch, zur Zeit des Jesus Sirach vorhanden war, und also jene Stelle auf Deut. 32, 8. nach den LXX sich bezieht. So leitet auch der Verf. die Lehre von den Schutzengeln aus Dan. 10, 21; 12, 1 her, da sie doch mit jener Stelle des Deuteron. im engsten Zusammenhange steht. Die apokryphischen Schriften des Daniel, d. i. die Stücke in Daniel, ist der Verf. in §. 7 geneigt, nicht als späteren Zusatz zu den LXX, sondern als mit der Version zugleich entstanden, zu betrachten. Hierauf kommt er in den folgenden §§. über die alten Ver-

sionen des Dan. zurück, indem er die Annahme einer der LXX zu Grunde liegenden, erweiterten Recension verwirft, und darauf aufmerksam macht, daß auch in Esther und im Jeremias ähnliche Abweichungen und Zusätze sich finden; nur vergißt er, was viel wichtiger für ihn war, auf die Beschaffenheit des Buches Tobias sich zu berufen. Bei diesem sind wir genöthigt, freie Erweiterungen anzunehmen; der chaldäische Text erscheint, im Vergleiche zu dem griechischen, als eine solche, die an einem zu Grunde liegenden Originale versucht worden; wiederum enthält die syrische Uebersetzung, die aus dem griechischen Texte entstanden ist, von Cap. VII. med. an, sehr beträchtliche Abweichungen durch Verschiedenheit der Eigennamen, durch Zusätze und Auslassungen, und Alles zusammengenommen, haben wir, die Uebersetzung des Hieronymus aus dem chaldäischen Texte nicht mitgerechnet, hier fünf verschiedene Bearbeitungen desselben Gegenstandes, welchen insgesammt Ein hebräisches Original zu Grunde liegt. Daß bei dieser einmal eingetretenen Vermehrung der Texte immer noch neue entstanden, wie z. B. Luther wieder sehr frei aus dem Lateinischen übersetzte, als ob er von neuem bearbeite, ist eine Erscheinung, die ganz von selbst herbeigeführt wird. Wie nun im Tobias das hebräische Original so verschiedenartig wiedergegeben wurde, so scheint allerdings auch die LXX eben nur freie Bearbeitung und Erweiterung des uns vorliegenden Textes zu seyn, und die Annahme einer daneben vorhandenen Recension würde ohnehin nichts aufklären. Noch weniger können die von Bertholdt aufgefundenen Uebersetzungsfehler beweisend seyn. Dieß muß zugegeben werden, um so mehr, als der Verf. geschickt überall Motive zu den vorhandenen Abänderungen anzugeben weiß, meist das Bemühen, die Wunderbegebenheiten mehr zu veranschaulichen und zugleich zu erklären; wenn er aber diese Version — da Daniel vielleicht gerade zuletzt von allen Büchern der LXX über-

setzt worden ist — schon vor dem Jahre 130 vor Chr., zur Zeit des Jesus Sirach, vorhanden seyn läßt, weil sich Anspielungen auf die makkabäische Zeit nicht undeutlich darin entdecken lassen, so werden ihm Andere entgegnen, daß ihnen solche im Daniel selbst wohl auch begegnet seyen, und daß das ἥξουσι Ῥωμαῖοι Cap. 11, 30, in noch späterer Zeit mindestens eben so paßlich erscheine, als in der makkabäischen. Wie ist es denn aber gekommen, daß die Uebersetzung des Theodotion in den Gebrauch der Kirche aufgenommen wurde, wenn die LXX hier vollständig war. Hieronymus sagt freilich, praef. vers. Dan.: hoc cur acciderit nescio, und gibt dann die Abweichungen vom Texte vermuthungsweise als Grund an, ja Cap. 4 läßt er ausdrücklich die magistri ecclesiae eben deshalb dem Theodotion, obgleich er nach Christi Erscheinen Jude blieb, den Vorzug ertheilen. Demgemäß nimmt H. an, daß die LXX ursprünglich im kirchlichen Gebrauche gewesen, allmählich aber immer mehr abgekommen sey. S. LII sagt er, daß sie durch ihre zu großen Freiheiten in der Kirche Anstoß gegeben und namentlich für polemische Zwecke untauglich geworden sey. Da griff man zu der Version des Theodotion. Es ist unmöglich, den Vorgang so zu denken. Wer das Urtheil der alten Kirche, namentlich der alexandrinischen, über die LXX kennt, wie sie dieselbe für inspirirt, den hebräischen Text aber für abbrevirt durch die ungläubigen Juden nimmt, wer den Brief des Origenes an Julius Africanus, als dieser nur über die Geschichte von Susanna und Daniel Zweifel ausgesprochen, insonderheit die Stelle §. 4 (p. 16 ed. Bened. Tom. I) nebst der Anführung von Proverb. 22, 28 in §. 5 erwogen, und wie Origenes ferner auch die Stücke in Esther aus derselben Gewissenhaftigkeit für echt hält; wer endlich die Hexapla des Origenes überhaupt nicht irrigerweise als eine Verbesserung der LXX zu vorwiegend exegetischem Gebrauche, sondern (s. l. c. §. 5) als eine Fest-

stellung ihres Textes und Nachweisung ihrer Abweichung zunächst und zumeist zu polemischem Zwecke (ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν κ. τ. λ.) betrachten gelernt hat, wird die aufgestellte Vermuthung sehr unzureichend finden. War die LXX von Daniel irgend einmal im kirchlichen Gebrauche, so wurde sie auch nie wieder preis gegeben, um so weniger, als nach H's. eigenem Eingeständnisse S. LII: „die Liebe zu den apokryphischen Nachrichten der LXX bald der Zeit immermehr zusagte, und die Uebertragung des Theodotion nachmals wirklich überarbeitet, und auf Grund der alexandrinischen selbst interpolirt wurde. Es wird also nach wie vor nichts übrig bleiben, als eine spätere Abfassung, oder eine spätere Aufnahme dieses Theiles der LXX in das Ganze der Sammlung anzunehmen, während inzwischen Theodotion schon in Gebrauch gekommen war. Irrig freilich, wenigstens ohne Beweis, hat Bertholdt und nach ihm auch Rosenmüller prolegg. in Dan., auf eine Stelle bei Michaelis, die nur eine Vermuthung enthält, sich berufend, eine ganz späte Abfassung, nach Christo, angenommen. Auch einer solchen stehen Schwierigkeiten entgegen. — Daß aber die Ansicht der griechischen Kirche, und zunächst der alexandrinischen, hier ausschließlich in Betracht komme, nicht die freieren Urtheile der lateinischen seit Hieronymus, folgt theils aus der Zeit, theils aus der Oertlichkeit, wo die LXX zu kirchlichem Gebrauche recipirt wurde. —

Der Erklärung des ersten Capitels ist eine besonders ausführliche Einleitung voraufgeschickt. Nachdem der Verf. den Ursprung der Kämpfe zwischen Aegypten und Babylonien sorgfältig gezeigt, verlegt er die Schlacht von Carchemisch in den Anfang des vierten Jahres des Jojakim, um so den Auszug des Necho (S. 5), und ebenso des Nebukadnezar (S. 7) schon in das dritte Jahr des Jojakim versetzen zu können, und so die Nachricht Dan.

1, 1 und 2, als streng chronologisch zu erweisen. Aber wenn auch immerhin beide damals schon aufgebrochen seyn mögen, die Schlacht bei Karchemisch bleibt ja nichts desto weniger im vierten Jahre des Jojakim, und erst nach derselben drang Nebukadnezar durch Palästina bis an die ägyptische Grenze vor, von wo ihn dann die Nachricht von dem Tode seines Vaters eilig zurückrief. Dazu heißt es Dan. 1, 1 nicht: „er brach auf", sondern: er kam vor Jerusalem und belagerte diese, nämlich doch im dritten Jahre des Jojakim, und allem Anscheine nach wurde nach Vers 2 dieser auch hinweggeführt, so gut als die heiligen Gefäße, nur daß dieß nicht ausdrücklich gesagt ist, sondern mit einer offenbaren Verlegenheit des Ausdrucks, weil der Concipient die widersprechenden oder unklaren Nachrichten der Bücher der Könige und der Chronika nicht zu vereinigen wußte. Wie ist es ferner möglich, zu sagen, eben von dieser ersten Unternehmung gegen Palästina handele die Stelle 2 Chron. 36, 6. 7, welche nicht nur mit 2 Kön. 24, 1 in gar keinem Widerspruche stehe, sondern auch erweislich ein und dieselbe Begebenheit betreffe. Das: er ließ ihn (den Jojakim) mit zwei Ketten fesseln, in der Stelle der Chron., sagt H., ist nur nähere Bestimmung von dem: er ward ihm unterthänig im Buche der Könige. Um dieß glaublicher zu machen, fährt er fort: Nebukadnezar behandelte den bezwungenen König um so härter, je unwillkommener ihm seine (d. h. seine etwanige oder seine nachmalige) Empörung seyn mußte. — Und wo bleibt nun der Zusatz der Chronik „um ihn nach Babel zu führen"? Die Worte wird man weder mit Berosus noch mit den Büchern der Könige reimen, und wenn jener nun auch τῶν ἐκ τοῦ πολέμου λαφύρων erwähnt, sind dieß sogleich die heiligen Tempelgefäße, und stimmt er darum mit den übrigen Nachrichten der Chronik „wörtlich", wenn gerade sein Bericht bei Ioseph. Antiqq. X. 11, 1, daß Nebukadnezar auf die Nachricht von dem Tode sei-

nes Vaters mit wenigen Begleitern in aller Eile nach Babylon zurückkehrte, die Wegführung des Jojakim bei dieser Gelegenheit als unmöglich erscheinen läßt? Eben diese Stelle aber wird S. 6 von dem Verf. angeführt, und ist ihm also nicht unbekannt. Doch es soll noch dieser erste Einbruch des Nebukadnezar als ein außerordentlich wichtiges Ereigniß für Juda auch im Vergleiche zu den späteren Begebenheiten, vor welchen es fast verschwindet, erwiesen werden. Während 2 Könige 24, 1 für diesen Einfall nicht einmal eine Zeitangabe aufgestellt wird, keine andere, als: in seinen Tagen zog Nebukadnezar herauf und Jojakim wurde ihm unterthänig drei Jahre lang — was H. daraus erklärt, daß die Zeit dieser ersten, wichtigen Einnahme Jerusalems, mit welcher das Exil seinen Anfang nahm, als allgemein bekannt vorauszusetzen war (als ob nicht von den spätern viel wichtigern Vorgängen ausdrücklich die Zeitangaben gemacht würden, und die Bezeichnung des ersten Anfanges des Exils, wenn derselbe schon damals auf diese Weise bestimmt worden wäre, — nicht vielmehr erst weit später, um die Siebzig-Zahl der Jahre herauszubringen, — dem Geschichtschreiber vor allem Pflicht und Gewohnheit gewesen wäre) [a]) — führt der Verf. dahingegen noch einen dreifachen Beweis aus Jeremias für die besondere Wichtigkeit jener Unternehmung des Ne-

[a]) Zugleich zeigt die Genauigkeit der Zeitangaben über den Anfang des Exils sowohl in den Büchern der Könige, als bei Jeremias und in der Chronik, und die dabei obwaltende Verschiedenheit nicht allein in Bestimmung der Jahre, sondern auch der Anzahl der Deportirten, — eine Erscheinung, welche nur in den Unruhen dieser Zeit, und den mit dem Exile erfolgenden, historischer Berichterstattung so ungünstigen Verhältnissen ihre Erklärung findet — daß den Lesern hier nicht mehr zuzumuthen war, als wir von dem Verf. fordern dürfen, und daß also die H.'sche Auskunft den Zeitverhältnissen sehr wenig angemessen sey. Nur wenn wir die Begebenheit 2 Kön. 24, 1 dem Concipienten weniger erheblich erscheinen lassen, hat seine Darstellung Sinn.

bukadnezar. Zuerst heiße es Jerem. 25, V. 3 (nicht V. 4), der Prophet habe 23 Jahre lang, bis zum vierten Jojakims, Juda unaufhörlich gewarnt. Diese Zeitangabe sey völlig unerklärlich, wenn wir nicht annehmen, daß am Ende dieses Zeitabschnittes etwas außerordentlich Wichtiges für Juda sich ereignet habe, und zwar nichts Geringeres als das von V. 8 ib. angedrohte Exil. Indeß S. 16 zu Daniel 1, 2 räumt er doch wieder ein, an eine förmliche Deportation der Juden habe man bei jenem sehr eiligen Zuge Nebukadnezar's nicht zu denken, und der Text weise nur auf gewisse Jünglinge aus den edelsten Geschlechtern hin, die Jojakim wahrscheinlich als Geißeln stellte, und die deshalb nach Babylon geführt wurden. — Vielleicht, ja gewiß, wenn Berosus hier Glauben verdient, war auch dieß nicht der Fall: unleugbar war aber der plötzliche Abzug des Nebukadnezar vielmehr eine nochmalige Verschonung und Errettung Juda's, wie einst unter Ahas, als die eigentliche Erfüllung von V. 8 bis 11 l. c. Die hier enthaltenen Drohungen waren doch durch diesen Streifzug (so nennt H. diese Unternehmung Nebukadnezar's, S. 6) keinenfalls erfüllt; er fährt aber fort: daß diese Weissagung nicht erfüllt worden sey, würde eine ganz willkürliche Behauptung seyn; wie lächerlich würde sich dann der Prophet nicht in aller Augen gemacht haben! — In der That hatte ja Jeremias mehr als ein Hohnlachen seines Volkes und Königs zu erfahren, und der Prophet Jonas würde nach hävernick'schen Voraussetzungen, wenn die schonende Gnade Gottes schon angekündigte Gerichte nicht hemmen darf, sich gerade den jetzigen Vorfechtern des historischen Inhaltes dieses Buches lächerlich gemacht haben. Doch der Herr Verf. hat darin Recht, daß, wenn die 70 Jahre des Exils herausgebracht werden sollen, am besten von dieser ersten Expedition Nebukadnezar's gegen Jerusalem gerechnet wird. Hinterher mußte auch diese von größerer Wichtigkeit erscheinen, als der Zeitpunct,

wo Nebukadnezar zuerst durch seinen Sieg von Karchemisch sich die Bahn zu seinen übrigen Unternehmungen gebrochen hatte, daher auch 2 Chron. 36, 5. 6 dieses Ereigniß viel erheblicher vorstellt, als es war, und zugleich in so unbestimmten Ausdrücken, daß man dem Concipienten seinen Mangel an Sicherheit hinlänglich abfühlt: aber für die Zeitgenossen mußte diese ganz vorläufige Expedition im Vergleiche zu ihren späteren Folgen sehr zurücktreten, wie dieß im zweiten Buche der Könige der Fall ist. Es ist also nicht das Factum dieser ersten Expedition Nebukadnezar's, welches auch vordem hinlänglich fest stand, sondern nur das Gewicht, welches der Verf. zu seinen Zwecken darauf legt, und noch mehr die Art und Weise, es zu erhärten, in Anspruch zu nehmen. Er fährt nämlich damit fort, nachzuweisen, daß Jerem. 35, 11 nothwendig auf diese erste Invasion sich beziehe, weil das Cap. nach V. 1 noch unter Jojakim gehöre. Dieser fiel aber erst im siebenten Jahre seiner Regierung von Nebukadnezar wieder ab, regierte dann noch vier Jahre, im Ganzen elf, und als Nebukadnezar dann zum zweitenmale gegen ihn erschien, fand er ihn schon gestorben, nach der gewöhnlichen Annahme, oder nach H. S. 10 blieb Jojakim damals, nach Jerem. 22, 8. 19. Waren nun auch die Rechabiten l. c. V. 11, als Jeremias sie befragte, schon eine Zeitlang in Jerusalem, so können sie doch sehr wohl noch immer unter Jojakim sich dahin begeben haben, ohne nothwendig gerade dem ersten Zuge Nebukadnezar's aus dem Wege gegangen zu seyn. Doch ist dieß allerdings der Wahrscheinlichkeit gemäß, wie schon Schmeidler (der Untergang des Reiches Juda, 1831.) S. 95, den auch der Verf. mit einem „zum Theil richtig" erwähnt, darauf aufmerksam gemacht; nur ist die Stelle zu einem evidenten Erweise nicht geeignet; zumal der Hr. Verf. die näheren Umstände der zweiten Expedition Nebukadnezar's in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt seyn läßt (S. 10); Cap. 36 aber wird von

ihm noch künstlicher zu seinen Zwecken gedeutet und sogar gemißdeutet. Ist nun auch Combinationsgabe und Scharfsinn an seinem Orte eine so wichtige Eigenschaft, so soll man doch nie damit ein ermüdendes und leider auch nicht selten trügerisches Spiel treiben, am wenigsten in einer Zeit, welche zum Abschlusse streitiger Fragen dringt, und welche den höchsten Ernst von jeder Bestrebung verlangt. Wer es bemerkt hat, bis zu welchem Unfuge jenes Spiel gelegentlich gesteigert worden, wird diese Rüge nicht ungehörig finden, und es mag dieselbe für vieles Folgende im Voraus gelten.

Außer dieser ersten Expedition gegen Palästina nimmt der Verf. noch zwei andere an, zunächst die 2 Könige 24, 2 ff. erwähnte, von welcher die Chronik ganz schweige, — da vielmehr 2 Chron. 36, 6 allein etwa hierauf bezüglich seyn kann, — läßt die näheren Umstände dieser Expedition in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt seyn, und erhellt es nur durch die Nachweisung, daß Jojakim wirklich damals, der Weissagung Jerem. 22, 8. 19 rc. gemäß, umgekommen sey. Die Worte 2 Kön. 24, 2 sollen dieß ganz deutlich enthalten. Dem Sinne nach müsse sich das להאבידו offenbar auch auf das erstere בו beziehen, also auf den Jojakim, — der König und Judäa sollten dem Untergange preisgegeben werden. Es wird also nicht behauptet, daß das Suffixum von האביד allein und ausschließlich auf den König gehe, dieß hätte bei dem bekannten Wechsel des Subjects und Objects in dem historischen Stile der Orientalen einen Sinn; aber der Verf. behauptet das nicht, weil es natürlich nicht heißen kann, Gott schickte sie gegen Juda, um den König zu verderben — nein: להאבידו, um Juda zu verderben. Logisch und grammatisch ergibt sich kein anderer Sinn. Wie nun aber ad sensum der König hier mit eingeschlossen seyn könne, anders als sofern er mit zu Juda gehörte, ist nicht zu ersehen. Der Parallelismus ist dieser: Und es schickte Jehova gegen ihn die Hau-

fen der Chaldäer — — Und er schickte sie gegen Juda, es zu verderben — wie Jehova geredet durch seine Propheten. Es kann sich also auch das letztere (wie er geredet durch seine Propheten), nur auf die Erfüllung der Drohungen gegen Juda beziehn. Wo bleibt nun das beständige „offenbar", wo das Glänzende des Beweises, was der Verf. in so hohem Grade liebt, wo seine Berechtigung zu den Exclamationen, jene andere Annahme sey die unbesonnenste und gewagteste und mit der Geschichte selbst in schneidendem Contraste befindlich (S. 12)? Die Stelle, auf welche er sich beruft, ist zum Argumentiren wieder nicht geeignet, und Raum und Zeit sind verschwendet. Ferner ist in der erklärten Stelle doch weder von einer persönlichen Anwesenheit Nebukadnezar's, der vielmehr nach 2 Kön. 25, 11 und Jerem. 52, 30 auch seinen Feldherrn Nebusaradan an die Spitze zu stellen pflegte, noch von einer Deportation im geringsten die Rede; die Worte: es sandte der Herr wider ihn die Haufen der Chaldäer und Syrer und Moabiter und Ammoniter, machen vielmehr wahrscheinlich, daß Nebukadnezar jetzt noch nicht selbst in Jerusalem erschien, sondern, nachdem er diese Haufen vorangeschickt, erst nach Verlauf von drei Monaten und zehn Tagen selbst mit neuer Heeresmacht vor Jerusalem erschien, um Jojachin nach Babel zu führen, und mit ihm dann den besten Theil der Einwohner Jerusalems. Diese Auffassung scheint der von Schmeidler S. 99, welche H. freilich sehr unbescheiden eine widersinnige Hypothese nennt, noch vorzuziehen zu seyn, aber wir müssen zu diesem zurück. Er läßt sich jetzt, S. 12, auf eine beredte Invective gegen Bleek ein, welcher nach Jerem. 29, 2, die Deportation unter Jojachin als die erste und damals noch einzige betrachtet, nach der ihm eigenen Behutsamkeit aber auch nur sagt, sie scheine dieß gewesen zu seyn. Hier begeht nun der Verf. die Unart, ihm vorzuwerfen, daß er nur den einen Vers, welchen er citire, außer seinem Zusammenhange angesehen habe, und

häuft Ausrufungs- und Fragezeichen nach oben berührter Weise. Dieß Alles, weil V. 1 des zuletzt angeführten Capitels uns ein Sendschreiben an sämmtliche Gefangene in Babel ankündige, und keine Sylbe darauf hinführe, daß nicht frühere Deportationen vorauf gegangen seyen. Aber es ist doch verständiger, von einer Stelle, wie diese, zu erwarten, daß sie, wenn frühere Wegführungen der des Jechonja voraufgingen, dieß irgend andeute, als daß sie, wenn dieß nicht der Fall war, nur sage, es sey auch nicht der Fall gewesen. Hävernick muß ferner in V. 2 ein auch hinzudenken „nachdem auch Jechonja (Jojachin) u. s. w. weggeführt waren", wie er in V. 1 das „sämmtliche" aus seinem eignen hinzuthut, und wenn er damit noch so freigebig ist, so bleibt doch jede frühere Deportation völlig unerweisbar. Bei der ersten Expedition, wie er sie nennt, fand nach seinem eigenen Eingeständnisse, S. 16, keine solche statt, von der zweiten haben wir dasselbe so eben wahrscheinlich gefunden, sofern nämlich diese eben nur das Vorspiel der bei H. so genannten dritten Einnahme Palästina's und Jerusalem's war. Mit dieser bricht er dann ab, weil es Daniel gleichfalls thut. Im Grunde fing nun aber die Wegführung der Juden und das Exil erst eigentlich an. Wir befinden uns hier im Jahre 599, dem siebenten oder achten der Regierung Nebukadnezar's; denn wirklich findet hier eine Differenz zwischen den biblischen Angaben, nicht nur der Bücher der Könige und des Jeremias, sondern auch des Jerem. selbst, mit denen in Cap. 52, V. 28 ff. statt; und es ist dem Verf. schwerlich gelungen, diese ihm so anstößige Thatsache hinwegzuräumen. Er hat darin Recht, daß Jerem. 52, 12 ganz wie 2 Kön. 25, 8 das neunzehnte Jahr des Nebukadnezar berechnet, aber in V. 29 desselben Capitels bei Jerem. wird uns doch wieder das achtzehnte Jahr Nebukadnezar's angegeben, ganz für dieselbe Deportation, welche V. 15 und 16 erwähnt worden. Wie kann man denn nun hier zwei

Deportationen unterscheiden, und die eine ein Jahr früher als die andere setzen, da das ganze Capitel nicht nur einer solchen frühern nicht erwähnt, sondern auch für dieselbe nicht einmal Raum läßt. Von V. 4 an wird beschrieben, wie Nebukadnezar, der schon im neunten Jahre der Regierung des Zedekia gegen Jerusalem aufgebrochen war, endlich im elften, d. i. dem letzten, Jahre desselben (588) die Stadt eingenommen und den König und seine Söhne grausam gestraft habe. Dann heißt es V. 12: Und im fünften Monate, am zehnten des Monats, das war das neunzehnte Jahr des Königs Nebukadnezar — kam Nebusaradan nach Jerusalem, zerstörte (V. 13) den Tempel und den Palast des Königs — und (viele) von den Geringen des Volks (V. 15) und den Rest des Volkes, die Uebergebliebenen in der Stadt — nicht von einer früheren Deportation, sondern die von Hunger und Schwerdt verschont geblieben und nicht geflohen waren (V. 7), wie alle Kriegsleute gethan — und die Ueberläufer, welche übergegangen waren zu dem Könige von Babel, diesen Rest der Volksmenge führte Nebusaradan hinweg; nur Winzer und Ackerleute (V. 16) ließ er zurück. So lautet diese Stelle. Dagegen heißt es Jerem. 52, 28—30, eine Stelle, welche, wie man über die Echtheit des ganzen Capitels, welches nur dieser Verse wegen verdächtig geworden, urtheilen möge, — nur ohne den Eifer und die Galle des Herrn Verfs. bei dieser Untersuchung, der doch immer noch wichtigere Kriege zur Ehre des Erlösers kennen muß, wenn dieselbe irgend unter einem kritischen Urtheile über die Authentie dieses Capitels, des letzten im Jerem. leiden könnte — nimmermehr anders denn als spätere Glosse wird aufgefaßt werden dürfen: Nebukadnezar habe drei Deportationen vorgenommen, die erste im siebenten Jahre seiner Regierung, wofür 2 Kön. 24, 12, eine Stelle, die H. hier nirgend zur Sprache bringt, im achten Jahre angibt; die zweite, im achtzehnten Jahre, wofür 2 Kön.

25 (nicht 22), 8, das neunzehnte nennt, in Uebereinstimmung mit Jerem. 52, 1—28; endlich eine dritte im drei und zwanzigsten Jahre Nebukadnezars durch Nebusaradan, welche in das Jahr 584 fallen mußte. Diese letztere Angabe läßt sich nicht wohl unterbringen. Der neueste Bearbeiter, Dr. Winer in s. Realler. 2. Aufl. S. 421 wagt ihre Richtigkeit nicht zu bezweifeln, weil sie von Jerem. herrühre, und obgleich dieß mehr als zweifelhaft seyn muß, so leidet doch die Glaubwürdigkeit der Stelle darunter nicht wesentlich; wenn er aber vorschlägt, sie in die Periode nach Gedalja's Ermordung zu setzen, so bedarf dieß vielleicht noch folgender Erläuterung. Gedalja wurde schon zwei Monate nach seiner Einsetzung und der Zerstörung Jerusalem's, beides ist gleichzeitig, durch Ismael ermordet (Jerem. 41, 1); im siebenten Mond, da im fünften Jerusalem zerstört worden war (Jerem. 52, 12). Hierauf erfolgte wider den Rath Jeremias (Cap. 42) die allgemeine Flucht nach Aegypten, so daß die unter Gedalja den Rest des Volkes bildenden Juden nun völlig zerstreut waren. Damit stimmt auch genau 2 Kön. 25, 25 und 26. Es scheint also, daß nun zunächst aus Palästina keine Juden mehr weggeführt werden konnten, um so mehr als Jerem. Cap. 41 V. 8—13 weissagt, daß Nebukadnezar noch nach Aegypten kommen, und da noch die Juden tödten und gefangen führen werde, und so bezieht schon Ioseph. Antiqq. 10, 9 f. die Stelle auf die nach Aegypten ausgewanderten Juden. Ueber die Schicksale Aegyptens aber in dieser Zeit haben wir weiter keine Nachrichten, und auch Ezech. 29 kann darüber nicht aufklären. Soll dennoch Jerem. 52, 30 auf eine Wegführung aus Palästina gehen, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß sich wieder Israeliten aus Aegypten in ihrem Vaterlande eingefunden haben, und dann bei einer neuen Invasion Nebukadnezar's gegen Aegypten abermal weggeführt worden seyen, im J. 584, dem fünften nach Zedekia's Entthronung. Doch dieß nebenbei. Man er-

sieht, daß diese Angaben, Jerem. 52, 28—30, abgesehen von der merkwürdigen Zahlangabe der Deportirten im Vergleiche mit 2 Kön. 24, 14. 16 und selbst Jerem. 52, 12 ff. später sind, und auf besonderer Auffassung und Berechnung beruhen. Es wird durchweg um ein Jahr später, als von Jeremias, aber in Uebereinstimmung mit den Büchern der Könige gerechnet. Jedenfalls, wenn das siebente Jahr als das achte gerechnet wird, ist ja das neunzehnte eben darum das achtzehnte nach der andern Berechnung. Unmöglich aber ist es, jedesmal zwei verschiedene Deportationen anzunehmen, und die Genauigkeit und Vollständigkeit der Angaben, durch welche sich Jerem. 52 bis zu V. 28 auszeichnet, verbietet uns hier, einen so wichtigen Vorgang völlig übergangen, ja ausgeschlossen zu denken. Wo bleibt nun die glänzende Bestätigung der Resultate des Hrn. Verfs., welcher er S. 15 sich erfreut und rühmt, und vor welcher der Fleiß und Tiefblick anerkannter Kritiker ihm als eitel Leichtsinn und Unfug erscheint? Künstlich hat er sein Gewebe angelegt, unstreitig auch sich selbst darin endlich gefangen, und den Freunden kritischer Forschung einige, immer nicht fruchtlose, Mühe mehr gemacht, aber der Glanz seiner Beweisführung ist wieder dahin.

So viel über die Einleitung, welche als die Grundlage des Werkes eine sorgfältige Beleuchtung zu fordern schien; aus der Erklärung des Einzelnen mag im Ferneren dieß und jenes, was besonders charakteristisch oder von allgemeinerem Interesse ist, ausgehoben und mit Bemerkungen begleitet werden.

Zu Vers 5 macht H. auf die Sitte der orientalischen Staaten aufmerksam, nach welcher den Beamten anstatt baarer Besoldung theils Anweisungen auf Ortschaften und Städte, theils die Naturalien selbst zugewiesen wurden. Bei seiner Belesenheit in arabischen Schriftstellern würde es ihm leicht gewesen seyn, mit der Stelle bei Athenäus, über die persische Sitte, einige Grundzüge der lehrreichen

Parallele, welche das Caliphat mit seinen Einrichtungen gibt, zu verbinden. Das Belohnen der Anführer und Diener mit ganzen Ortschaften oder einzelnen Gefällen dauert auch nach der Einführung des bestimmten Soldes noch fort, so daß أعطى ganz die Bedeutung unsers Belehnens im Sinne des Mittelalters gewinnt, nur daß im Oriente ein selbstständiges Auftreten der höheren Vasallen, wenn sie ihre Güter erblich zu machen suchen, nicht anders als durch Empörung geschehen konnte, weil dort wie im französischen und den meisten anderen Staaten die oberste Würde die bleibende, die mittlere die wandelbare war, wogegen sich im deutschen Reiche diese erblich zu machen, jene zur wählbaren herabzudrücken wußte. Der Grund dieser entsprechenden Erscheinungen, die namentlich im Oriente sich beständig gleich geblieben, wie der anderen Gebräuche des Beschenkens mit Kleidern, Geräthen u. s. w. liegt in der Einfachheit der Anfangszustände, und man kann also daraus auf ein exilisches Colorit des Daniel so wenig als auf das Gegentheil folgern. Allerdings erhielt, wer an dem königlichen Hofe lebte, auch von daher seinen Unterhalt, und so mußten auch die israelitischen Knaben von dorther versorgt werden. Große Mühe gibt sich aber der Verfasser, die Ansicht zu entkräften, als ob diese Knaben sich einer gewissen Askese beflissen, oder vielmehr als Asketen hier dargestellt seyen. Dem gemäß verwendet er eine ausführliche Untersuchung auf das Wort פַּתְבַּג. Die beiden Erklärungen aus dem Persischen, die von Lorsbach und die von von Bohlen sind bekannt, und man hat sich allgemein für die letztere, dapes regiae, entschieden. Der Verf. meint: offenbar wird diese Ableitung übertroffen durch die frühere cibus idolorum, idolis in lectisterniis appositus. Worin liegt nun das Offenbare? Darin, daß باد Speise bedeutet, wie er ausführlich erweist? Das bedeutet es auch bei Bohlen und darüber hat Niemand

gestritten; daß بُت einen Götzen bedeutet? — auch das ist gewiß; aber Bohlen leitet eben nicht von بُت sondern von پدر pater, rex ab, und da wir im Syrischen das entsprechende ܦܛܒܓܐ a) in der Bedeutung Leckerbissen finden, so werden wir doch nicht argumentiren, die Bedeutung Götterspeise habe sich später in jene aufgelöst; denn der Unterschied zwischen der Götterspeise und dem cibus idolis in lectisterniis appositus bleibt immer im Wesentlichen der der homerischen κνίσση und der Ambrosia und dem Nectar der Götter, die sie im Olympe genießen. Wenn nämlich immerhin diese Götzenspeisen der Lectisternien gewöhnlich aus feinem Mehle und Honig bestanden, so erhielt sie doch der Götze nur, weil der König dieß aß, und der König aß es nicht, weil es zu Lectisternien gebraucht wurde. Es war daher eher Leckerbissen, als es Götterspeise in diesem Sinne wurde. Endlich der status constr. מִפַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ kann doch einmal nicht anders gefaßt werden, als in der Bedeutung eines einfachen adjectivischen Genitivs von den Speisen, welche der König aß, wie unten: von dem Weine, welchen er trank. Indessen auch hier läßt der Verf. den Wein, eben nur, weil von demselben libirt wurde, den Jünglingen widerstehn, während es hier ganz ausdrücklich heißt: וּמִיֵּין מִשְׁתָּיו und von dem Weine, den er trank. So tritt hier der Begriff, königliche, kostbare, üppige Speisen und Getränke überall an's Licht, während der von ihrer Bestimmung zu götzendienerischem Gebrauche nicht aufzufinden ist. Dieß als Beispiel, wie auch bei den geringfügigsten Untersuchungen eine irrige Grundvoraussetzung mißleite. Auch ist

---

a) Die Erscheinung des ܛ anstatt ܬ (ט statt ת) leitet vielleicht auch wieder in dem Zweifeln gegen dieses als ursprüngliche Aspirate weiter, obgleich die Verwechselung zwischen ת und ܛ oft auch nur auf dialektischer Verschiedenheit beruht, wie תָּעָה und ܛܥܐ u. s. w., im übrigen aber ܬ und ת sich entsprechen.

das Citat 2 Mos. 35, 15 S. 28 wieder verfehlt, es ist dort von einigen Tempelgeräthen, nicht von Götzenopfern die Rede. Im übrigen liegt auch eine übermäßige asketische Gesinnung nicht in diesem Verse; wie milde, wie anspruchslos ist die Weigerung Daniel's, die zarten Keime späterer Uebertreibung enthaltend, aber von aller Ueberschätzung entfernt. Noch das Buch Tobias kennt eine solche nicht. Die Stelle 1, 10 bildet hier eine wahrhaft erläuternde Parallele, die der Verf. auch nicht übersehen durfte. Es heißt nach dem griechischen Texte: daß die Gefangenen aus dem Geschlechte des Tobias alle „von den Speisen" der Heiden gegessen hätten, er aber (V. 11) bewahrte seine Seele und aß nicht davon. Dagegen der lateinische Text fügt schon erläuternd hinzu (Cap. 1, 12 und 13): und jedermann aß von den Opfern und Speisen der Heiden. Ueberhaupt läßt sich aus diesem Buche für Daniel viel lernen. Es reiht sich in vieler Hinsicht unmittelbar an denselben an. Sollte nicht auch der dramatische Charakter des griechischen Textes, welcher die Personen so oft als möglich redend einführt und sogleich beginnt: Cap. 1, 3. Ich Tobit wandelte rc. über die Einkleidung des Buches Daniel Aufschluß und Beruhigung gewähren? War denn auch der Verf. des Tobias ein so teuflischer Betrüger? Ist es möglich, dieß zu behaupten — und warum soll es Daniel seyn? Dieser Weg der Auffassung bleibt noch neben demjenigen, was Valkenaar de Aristobulo Iudaeo über Pseudepigraphen überhaupt an die Hand gibt. Doch dieß nebenbei.

Die merkwürdige Enantiophonie im Cap. 2, V. 1, daß Nebukadnezar im zweiten Jahre seiner Regierung seinen Traum hatte, da doch Daniel nicht früher als im ersten derselben an seinen Hof gekommen und von da ab nach drei Jahren ihm vorgestellt worden, wird übrigens nach dem Vorgange von Hieronymus und Ch. B. Michaelis, durch Unterscheidung der Mitregierung und des

selbstständigen Regierungsantrittes des Nebukadnezar gelöst, so daß hier der letztere, wie in den historischen Büchern des A. T. die erstere, die Bezeichnung hergebe; auch wird ausführlich gegen Jahn und Dereser polemisirt. Inzwischen schlug schon Saadias, und nach ihm Rosenmüller, den der Verf. nicht nur nicht benutzen konnte, weil er fast gleichzeitig mit ihm arbeitete, sondern auch Vorrede S. VII ungebührlich verkleinert, einen andern Ausweg vor, der ihm selbst doch unstreitig gefallen wird. Nebukadnezar habe, bevor ihm die drei Jünglinge vorgestellt worden, diesen Traum gehabt, und deßhalb sich nicht an sie, sondern zunächst an die Chaldäer gewandt. So erklärt sich mindestens besser, wie diese Jünglinge so ganz übersehen werden konnten, und Daniel V. 13 nur zufällig von der Sache erfährt. Wenn nur Cap. 1, V. 20 nicht wäre, wo Daniel die Bewunderung des Königs durch seine Weisheit und Einsicht, in welcher er alle Zeichendeuter zehnmal übertraf, erregte, nach H. in demselben Jahre, in welchem er sich nachmals an diesem Traume bewährte (S. 40). So wird ja nur die Vergeßlichkeit des Königs um so unbegreiflicher, und es müßte wenigstens angenommen werden, daß die angeführte hinderliche Stelle im voraus eine summarische Angabe dessen, was im folgenden zweiten Capitel näher nachgewiesen wird, enthalte. Dem unbefangenen Leser wird aber der durchweg fragmentarische und nachlässige Charakter der Erzählung nicht entgehen und nicht verdeckt werden können. Man vergleiche nur V. 25 mit V. 16. Hier geht Daniel selbst zu dem Könige und redet ihn in eigener Person an, dort führt ihn Arioch ein und spricht. Die Ausflucht, daß jeder sich dem Könige habe anmelden lassen müssen, und daß sich dieß Vers 16 von selbst verstehe, hilft auch nicht einmal zum Scheine, da aus Vers 25 erhellt, daß dem Könige noch nichts von Daniel bekannt geworden war.

S. 45 ff. finden sich ausführliche Untersuchungen über die Magier und ihre verschiedenen Classen. Es kommt dem Verf. hauptsächlich darauf an, die Behauptung von Bleek, daß der Name Chaldäer für Magier in Aramäa selbst nicht im Gebrauche gewesen, sondern nur bei fremden Schriftstellern, einen bedauernswerthen, durchaus unhistorischen, aus der gröblichsten Unkunde der Geschichte und der Verhältnisse hervorgegangenen Irrthum zu nennen. Beweise dagegen vermißt man; aber sie würden Hävernick nicht schwer gefallen seyn, da ihm für den umgekehrten Fall, zu Erweisung, daß auch die Babylonier den Namen Magier kannten, die Stelle Jerem. 39, 3 hinreicht, wo der Babylonier Nergal Sarezer רַב־מָג genannt wird, als ob Jeremias ein geborener Babylonier gewesen und babylonisch geschrieben hätte. Genug aber der Name Magier ist ihm der allgemeine, und die Chaldäer sind nur eine besondere Abtheilung der Magierkaste, und diejenige, welche ursprünglich die Priesterkaste in Babylon ausmachte. Denn als Eroberer Babylons, fährt er fort, setzten sich die Chaldäer in den Besitz desjenigen Standes, der am meisten Einfluß im Staate ausüben mußte. Vielleicht erinnert er sich ungern des bekannten: victi victoribus leges dederunt, oder des Verhältnisses, in welches kriegerische wandernde Völker zu den gebildeteren, welche sie unterwerfen, in der Regel zu treten pflegen. Haben nicht unsere wandernden Vorfahren, nachdem sie auf ihren Zügen vielleicht um alle Religion gekommen waren, sogleich die der von ihnen unterworfenen Völker angenommen, und dem ganzen römischen Kirchenthume und der römischen Bildung, wahrlich nicht zum Nachtheile unserer jetzigen Cultur, die nun freilich nicht streng nationell, aber dafür mit auf das classische Alterthum, und was noch wichtiger ist, auf das Christenthum gegründet steht, sich sogleich unterzogen? nicht verhältnißmäßig sehr spät erst auch selbst die Priesterwürde übernommen, immer aber den rö-

mischen Geistlichen vorwiegenden Einfluß gelassen, bis Bonifacius diese von neuem erhob? Hielt nicht ferner das ganze heidnische Alterthum an dem Glauben an Nationalgottheiten, deren Verehrung man mit dem eroberten Lande zugleich übernehmen müsse? und war nicht Babylon ein Sitz uralter und hochberühmter Weisheit und Kunst? wie hätte das rohe Bergvolk sogleich darin dominiren und sich an die Spitze stellen können? So allgemeine Bemerkungen scheinen hier auszureichen, und sie treffen ohnehin auch am tiefsten. Historische Anschauung ist es, was der einseitig traditionellen Betrachtung fehlt, und was eben so schwer mit ihr vereinbar, als das einzig gründliche Mittel zu ihrer Selbstüberführung ist. Doch muß sie natürlich auch in diesem Stücke sich trefflich gerüstet zu zeigen bemüht seyn. Daher nun die Genauigkeit, mit welcher die verschiedenen Classen der Magier aufgezählt und charakterisirt werden, wozu nur leider die Etymologie die einzige Gewähr verleiht.

Mit V. 4 dieses Cap. beginnt der chaldäische Abschnitt des Buches, und der Verf. erhält nun Gelegenheit, seine Bekanntschaft mit dieser Sprache rühmlich darzulegen. Hier ist ihm Winer der anerkannte Gewährsmann, wie er im Hebräischen sich am liebsten an Ewald hält; nur leider nicht ohne ungebührliche Verkleinerung, und bisweilen auch Mißhandlung früherer und primärer Verdienste, was denn die Anerkennung seiner eigenen bisweilen recht schwer macht. Dennoch sollen sie unserm Verf. nicht in Abrede gestellt seyn, wo er sie hat, wenn gleich das Geschäft des beurtheilenden Berichterstatters die Aufdeckung von Mißgriffen und Fehlern unter Umständen ausschließlich fordert. Es ist ein unerwünschtes Geschäft, niederzureißen, ehe der neue Aufbau beginnt, aber es will vor diesem geübt seyn, und ist besondere Pflicht, wo beginnende Mißverständnisse nur durch zeitige Wachsamkeit an verderblichem Umsichgreifen gehindert werden können. Das

Gute macht sich inzwischen von selber geltend. So wird der Leser des vorliegenden Werkes z. B. durch treffende Erklärungen grammatischer und sachlicher Art von selbst sich angezogen finden und hoffentlich nicht selten; dem Rec. aber wird so auch im Folgenden die Rüge mehr als das Lob Pflicht seyn müssen, nachdem er grammatische Sorgfalt und Feinheit — wo nur nicht eine res iudicata für den Verf. im voraus statt findet — hiemit achtungsvoll anerkannt.

Den Gegenstand des dritten Cap., die Errettung der Männer im Feuerofen ist H. geneigt, muthmaßlich in das 18te Jahr des Neb., bald nach Zerstörung Jerusalems zu versetzen (also besser doch frühestens das 20ste, wenn er nicht gegen biblischen Gebrauch von der Selbstregierung des Königs an rechnet, weil er zu Cap. 2 diese als der danielischen Berechnungsweise zu Grunde liegend angenommen); weil die Errichtung des kolossalen Monuments Zeichen des Triumphes gewesen seyn möge. Es ist alles Thatsache; denn nach Hengstenberg ist nie von Antiochus Epiphanes eine Statue im Tempel zu Jerusalem aufgerichtet worden: also kann auch dieses Cap. keine Anspielung darauf seyn. Aber wenn nun auch wirklich die Statue nicht im Tempel selbst stand — war das der wesentlichste Umstand dabei? nimmt Daniel darauf irgend Bezug?

Von Gold (V. 1) bedeutet Vergoldet; das Ellenmaß war, wie es angegeben wird, und man darf nicht etwa kleinere Ellen verstehen: Kolosse sind im Alterthume nicht selten, und Diod. Sic. erwähnt eherne Statuen — die es ja auch ohne Zweifel gab. Uebrigens war es nur eine Denksäule, was Neb. errichtete, und zwar in Dura, welches, ursprünglich appellativ in der Bedeutung von Ebene, Fläche, sodann als Bezeichnung mehrerer Gegenden, hier in der von Sinear 1 Mos. 11, 2 vorkommt. Darauf folgt eine specielle Nachweisung der alten babylonischen Verwal-

tungsbehörden, wie sich der Verf. ausdrückt, und während er oben zu Cap. 2, 2 es ziemlich frevelhaft gefunden, die Magier dort nicht in Reih' und Glied nach ihrer Rangfolge wahrnehmen zu wollen, läßt er hier eine genaue Folge dieser Art nicht statt finden, obgleich sie hier doch mehr an ihrer Stelle seyn würde. Kürzlich ist dieß die Hauptsache. Die Beamten sind 1) Großbeamten, nämlich Satrapen, die ihnen zur Seite stehenden höchsten Militärpersonen, die Statthalter der kleineren Provinzen; 2) Unterbeamte, nämlich a) Justizbeamte von drei verschiedenen Classen, b) Tributeinnehmer und Schatzmeister, c) Präsidenten oder Directoren gewisser Landescollegien u. s. w. Wir dürfen diesen Titulaturen nicht weiter folgen, enthalten uns auch jedes Urtheils darüber, da es nur sehr mißfällig ausfallen könnte, und bitten nur den Verf., das babylonische Reich mit seinem orientalischen Despotismus und Absolutismus, der sich bis ins Einzelnste verzweigt, nach aller Analogie des gesammten Orients, seines Gerichts- und Verwaltungswesens, nicht ferner aus dem Addreßkalender eines kleinen, vielleicht gar constitutionellen Staates organisiren zu wollen, auch sich der Worte Tholuck's, die er Seite 195, und zum Theil mit gesperrter Schrift anführt, doch selber zu erinnern: Jesaia war so wenig Kriegsminister bei Hiskia, als Tiresias Minister des Cultus bei Oedipus oder der Brachman Bidpori Staatskanzler des weisen Dabschelim von Indien. Tholuck nennt diese Ansicht nur neumodisch, sie ist obenein geschmacklos und steif, und kann zu gar nichts dienen.

Das Wort כָּרוֹז (V. 4), so führt uns der Verf. weiter, ist weder das griechische κήρυξ, noch aus dem Persischen abzuleiten: es kommt von קול قال קהל, indem erstlich ל mit ר verwechselt wird (קרא), dann ק mit כ, und א mit ז, des Onomatopoietikons wegen. — Dieß erinnert an die Ableitung des Namens Nebukadnezar von Jacob, in welcher das zweimalige — Ne — die erste Sylbe, —

buk — per metathesin die zweite hergibt, und — ezar — per aphaeresin verloren geht. — So hat also כָּרוֹז seine Ableitung aus dem Griechischen eingebüßt: auch von sämmtlichen Namen der Instrumente in diesem Cap. läßt sich gleichfalls eine orientalische Nachweisung geben; denn es ist überhaupt nicht denkbar, daß der Betrüger neuerer Ausleger seinen Zeitgenossen zugleich sein Buch als echt einschwärzen wollte, und doch einen den Antiochus und seine Zeit unverkennbar bezeichnenden Umstand, vollends mit Gräcomanie im Ausdrucke, sollte erwähnt haben. Er wäre dadurch in Gefahr gerathen, sowohl von (Seiten) der (n) Syrer bestraft, als von (Seiten) seiner (n) Landsleute für das, was er war, erklärt zu werden. — Wirklich? — so mag er das eine verachtet, und das andere für ehrenvoll gehalten haben. Doch weiter: קיתרס scheint zwar anfangs schwer aus den morgenländischen Sprachen abzuleiten, dennoch führt schon das Zeugniß des Strabo darauf und es bietet sich ja auch der Stamm קרס, sich krümmen, dar, ת wird häufig eingeschoben, und das griechische *κιθάρα* bedeutet überdieß auch Brust: das Instrument hatte also eine hohle, concave Gestalt — und so ist dieß Wort erklärt. Es bedeutet also etwas Gekrümmtes, und ist für ein musikalisches Instrument so significant, als man nur wünschen kann. Das folgende ist noch staunenerregender, ist selbst betrübend. פְּסַנְתֵּרִין, welches der Verf. leider auch als Pluralform behandelt, bezeichne wahrscheinlich ein der Cither ähnliches Instrument. Von *ψαλτήριον* darf man es nicht ableiten, obgleich man die Processe, welche der Verf. oben mit כָּרוֹז vornimmt, dazu nicht nöthig hätte: weil das Wort im Griechischen und Lateinischen eine schwankende Bedeutung hat und erst später eine bestimmtere erhält, also bei Daniel in solcher nicht wohl vorkommen könnte, — aber irgend eine muß es doch immer gehabt haben —; weil ferner auch *ψιθύρα* nach Pollux orientalischen Ursprungs ist, — wobei das Instrument

und der Name desselben doch wohl zu unterscheiden war, wie auch Libyen und das semitische Asien nicht ein und dasselbe sind —; endlich weil das Wort im Chaldäischen und Syrischen nicht weiter sich findet, wie doch der Fall seyn würde, wenn es einmal eingebürgert war — es bürgerte aber um so weniger ein, als es nur bei so verhaßter Gelegenheit aufgekommen, und nur der chaldäische Ausdruck eines griechischen Wortes war, für welches man das hebräische und vaterländische von Anfang an besaß. Genug aber, das Wort stammt von — — פַּס der äußerste Theil der Hand, und נָתַר springen, hüpfen, eine Bezeichnung, welche für dieses Instrument gewiß bezeichnend genug — und auch sehr ästhetisch war, und wozu endlich die Pluralform sehr passend ist; denn daß וֹן — dem griech. *ιον* entspreche, bemerkt der Verf. nicht, würde auch dem aus ausführlichen Gründen nicht beitreten können, wenn er es bemerkt hätte. Endlich סוּמְפֹּנְיָה hängt nach ihm „vermuthlich" mit סוּף Schilf zusammen, und wie von אָגָם — אַגְמוֹן so kommt von סוּף — סוּמְפּוֹן; nur daß es vielweniger auf das וֹן, als auf das überdieß angehängte יָה, das eingeschobene מ, und vor allem die Verbindung dieser Formen zu dem Worte selbst ankam. In einer gewissen Empfindung davon möchte er auch wohl der Lesart des Chetibh סִפֹנְיָא den Vorzug geben a), aber wesentlich helfe dieß doch nicht, und da das Instrument eine Sackpfeife ist, aus zwei durch einen ledernen Sack gesteckten Flöten von einem schreienden Tone bestehend, so entsprechen sich ihm Name und Beschaffenheit desselben hinlänglich.

---

a) Doppelte Formen desselben ausländischen Wortes, wenn es sich nicht hinlänglich wiedergeben ließ, finden sich besonders im Arabischen bei den nomm. propr. oder appellatt. aus occidentalischen Sprachen, z. B. قُومُص u. قُمّص der Graf, comes. Auch die arabischen Namen von früher griechischen Orten gestatten einen lehrreichen Vergleich.

Cap. 3, 31—4 enthält: ein Edict des Nebuk. an seine Unterthanen, gegen das Ende seiner Regierung erlassen, und nur einmal unterbrochen durch einen Zusatz von der Hand Daniels, V. 26—30. Der König beabsichtigt damit nicht, die Geschichte seiner traurigen Krankheit öffentlich bekannt zu machen, da Wahnsinn doch bei den Alten entehrend gewesen zu seyn scheine, wie der Ajax des Sophokles lehre — wobei vielleicht der Verf. Raserei und stillen Wahnsinn zu unterscheiden hatte, welcher letztere im Oriente noch als ein seliger Zustand himmlischer Begeisterung geachtet wird, wie im classischen Alterthume *μανία* und *μαντική* verwandte Begriffe sind —: der König wollte vielmehr jene Schmach wieder auslöschen, und dazu gab es kein passenderes Mittel, als dieses Edict. Die Ausstoßung des Königs von den Menschen wird als freiwilliges Aufsuchen der Einsamkeit dargestellt: nur daß V. 30 וּמִן אֲנָשָׁא טְרִיד nicht dazu stimmt, indem hier sowohl ein passiver Zustand bezeichnet wird, als טרד die Bedeutung von expellere, extrudere hat. Im übrigen läßt er den König zwar unter freiem Himmel obdachlos, doch nicht ohne Aufsicht, und nicht den Blicken aller ausgesetzt, die Zeit seines Wahnsinnes zubringen, und widerlegt ausführlich und mit einem Ernste, dessen es nicht bedurfte, die Meinung Gregors des Großen, daß die Gestalt des Königs wirklich in die eines Thieres verwandelt worden, wie auch die des Pseudo-Augustinus, daß er die Gestalt der Cherubim angenommen habe, endlich die allegorischen Erklärungen der origenistischen Schule, die er so versteht, als ob sie mit ihren Deutungen unmittelbar auch die Leugnung des historischen Factums beabsichtige. Die „sagenhaften" Berichte des Berosus und Abydenus gewähren auch ihm eine merkwürdige historische Bestätigung des ganzen Factums, werden aber nicht näher mitgetheilt, vielleicht weil sie dann für den Leser nicht mehr beweisend seyn würden, da sich in der That nichts aus ihnen machen läßt.

In der Auslegung selbst ist H. bemüht, „den einerseits echt heidnischen Charakter, andrerseits die eigenthümlich syncretistische, durch den Einfluß der Hebräer und des wahren Gottes hervorgerufene, Ansicht des Neb. in seinem Edicte" nachzuweisen; was denn nach seinem Bedünken lauter, als alles Andere für die Authentie des Cap. spricht.

Von der Auslegungsweise, deren der Verf. sich im Einzelnen bedient, mögen jetzt aus dem 5ten Cap. einige in die Kürze gezogene Proben folgen, da dieses mit besonderem Geschicke gearbeitet worden, und das Widerstrebende seiner Ansicht hier verhältnißmäßig zurücktritt. Zu V. 1 werden nach Erörterungen über den Namen Belschatzar die Stellen der Schrift und der Alten, des Herodot, Xenophon, Curtius über die zu Babylon herrschende Schwelgerei, und von der Beschaffenheit des Gastmahls, welches der König gab, nähere Auskunft mitgetheilt. Daß zu dem Mahle tausend Großbeamte eingeladen sind, wird durch Ktesias bei Athen. IV. S. 146, nach welchem täglich 15,000 Menschen von dem Tische des persischen Königs (nur freilich nicht an seiner Tafel) speisten, und durch Esther 1, 4, veranschaulicht. Auch findet man die Stellen bei Curtius, welcher zu dem Hochzeitsgelage Alexanders 10,000 Gäste versammelt, und jeden mit einer goldenen Schale beschenkt werden läßt, und bei Plinius (H. N. 23, 10) citirt, nach welchem durch den letzten Ptolemäer 1000 Menschen aus der Armee des Pompejus beköstigt worden — was ja auch nicht besonders großartig und nicht hieher gehörig ist. Treffender sind die Citate aus Rosenmüller's A. u. N. Morgenland. Thl. 3. So wäre nun die Anzahl der Gäste erklärt: daß sie sämmtlich Großbeamte des Reiches sind, wird dadurch begreiflich, daß das babylonische Heer sich damals in der Stadt befand, auch nach Herodot und Xenophon, „deren Berichte zwar etwas divergiren, aber nicht schwer zu vereinigen sind," einen vergeblichen Ausfall versuchten. Bei den Ge-

lagen selbst ging das Speisen dem Trinken vorauf (Aelian V. H. 11, 1), ebenso bei den Aegyptern (Herod. II, 78); ungewiß ist, wie die Hebräer es hielten. Später änderte der Orient hierin die Sitte, und Olearius erzählt von einem Gastmahle am persischen Hofe das Gegentheil (eine Nachricht, die durch Berücksichtigung der verschiedenen Tageszeiten, zu welchen das Mahl beginnt, mit den obigen in Einklang zu bringen seyn dürfte. Das des Belsazar wird nicht ohne Grund als ein nächtliches Mahl vorgestellt und gedacht). Mehr zur Ueberladung des Stoffes gehört die Anführung des Morgentrunkes bei den Arabern, des Herumreichens von Wein bei dem Mahle nach Sitte der Griechen und Römer u. s. f. שְׁתָה לָקֳבֵל sey: vor ihnen trinken, ihnen zutrinken (?), bei den Persern ein um die Wette Trinken, das διαπίνειν der Griechen— wohl zu gesucht, da es hier nur die Bedeutung des Eröffnens, den Anfang machen, zu haben scheint. Auch die Erklärung über das Gebot des Königs, die jerusalemischen Tempelgeräthe herbeizuschaffen, scheint die Auszeichnung zu verdienen. Daß er eine Profanation derselben beabsichtigt, findet der Verf. zu profan, zu sehr dem Alterthume in jeder Weise fremd, und in diesem Zusammenhange insbesondere, „da nichts den König in eine gegen die Juden gereizte Stimmung versetzen konnte.“ Dagegen habe er sich jetzt der Hülfe auch des jüdischen Gottes versichern wollen, und da es von diesem keine Bilder gab, so dachte er den Gebrauch der zu seiner Verehrung bestimmten Gefäße als zur Bewerbung um seine Gunst besonders geschickt und wirksam. Hierauf führe besonders V. 4, nach welchem man Loblieder zu Ehren der Götzen sang, welches hier mit dem Trinken in Verbindung gesetzt werde, und so seyen es große Libationen, Opferschmäuse, heilige Mahlzeiten, an die man auch hier zu denken habe, die Sakäen der alten Babylonier, den Saturnalien entsprechend, und zwar ein außerordentliches Fest. — So scheint der Verf. hier einmal

den götzendienerischen König in günstigerem Lichte erscheinen lassen zu wollen, indem er die religiöse, freilich götzendienerische Bedeutung des Mahles hervorhebt, und eine beabsichtigte Profanation der heiligen Tempelgeräthe leugnet. Diese letztere sucht er noch durch die Frage hinwegzuräumen, welche zugleich die Authentie des Cap. von neuem erhärtet: Welcher bigotte und abergläubische Jude der späteren Zeit würde sich wohl dazu hergegeben haben, dergleichen schmachvolle Entweihung dessen, was ihm als die heiligste Sache erschien, zu erdichten, ohne sich dem härtesten Tadel seiner Zeitgenossen aufs Gerathewohl auszusetzen. — Voll Erstaunen fügt er diese Zeichen (?!) hinzu, und hält die Glaubwürdigkeit der Geschichte für glänzend erwiesen. Doch scheint ihm ganz zu entgehen, daß die Tempelgeräthe und die an der Wand schreibende Hand doch in einigem Zusammenhange stehen, daß der Untergang der Stadt und des Reiches die unmittelbare Strafe für jene Profanation sind, und so der „bigotte und abergläubische Jude," selbst wenn der Verf. oder der Leser ein solcher gewesen wäre, hinlängliche Genugthuung fand. Was aber das Wichtigste ist, der Verf. irrt, wenn er den religiösen Charakter des Festes zu Babylon über den schwelgerischen vorwiegend denkt. Schon die Stelle Jesaj. 21, 4. 5. „die Nacht meiner Lust wird mir zum Schrekken, man rüstet den Tisch, die Wache wacht, man ißt, man trinkt. Auf, ihr Obersten, salbet den Schild!"; dazu Herodot 1, 191, und Xenophon Kyrop. 7, 5, besonders 27, wo die Wächter, die noch bis an den frühen Morgen tranken, niedergemacht werden, dieß mußte ihn überführen, daß das Schwelgen hier noch mehr in Betracht kam, als die etwanigen Libationen, mit welchen das Mahl eröffnet worden seyn mag. In welcher Absicht nun auch der König die jüdischen Tempelgeräthe mag herbeigeschafft haben, entweiht waren sie doch unter diesen Umständen jedenfalls, um so mehr als der König erst, da

er trunken war, sie herbeibringen ließ, und dann V. 3 mit seinen Kebsweibern daraus trank: der dadurch gekränkte Jehova aber rächte den Frevel als einen tödtlichen. — Das Mahl fand (V. 5), so fährt H. fort, in der mit Säulen versehenen Vorhalle des Palastes statt, und so erklärt sich, wie von einer mit Kalk überzogenen Wand die Rede ist. Nicht auf die eigentlichen, inneren Zimmer des Hauses, welche selbst bei dem geringeren Morgenländer getäfelt und anderweitig ausgeschmückt sind (es folgen reiche Citate), kann dieß bezogen werden, wohl aber auf die äußere Wand des Gebäudes. Ueber die schreibende Hand bekennt er sich zu Calvins Erklärung: Deus ipse scripsit sua virtute, sed ostendit regi Bels. figuram, ac si homo quisquam scriberet in pariete. — So viel nun zur Probe, wie viel dem Verf. zu Gebote gestanden habe, uns die Schilderungen des Buches zu veranschaulichen, und dadurch von dem streng historischen Charakter desselben zu überzeugen. Mag man nun hierüber denken, wie man kann, Fleiß und Bemühung des Herrn Verf. bleiben ja jedenfalls in ihrem Werthe, und auch die Ueberladung seiner Ausführungen und Citate wird man als einen in der Regel von selbst schwindenden Fehler nicht zu nachtheilig anschlagen.

Die Enantiophonieen zwischen V. 10 und V. 2 und 3 löst er durch Unterscheidung von מַלְכְּתָא und שֵׁגַל, welches letztere nicht Kebsweib, sondern Gemahlin des Königs bedeute, während unter dem erstern die Gemahlin des Laborosoarhod oder noch lieber des Evilmerodach — warum nicht des Nebukadnezar, s. Rosenm. schol. ad. l.? — gemeint sey. Treffend ist die Erklärung der änigmatischen Worte, V. 25, in welcher sich H. an Winer anschließt, so fern er תְּקֵל als Particip. Peil faßt; doch aber verwirft er die impersonelle Auffassung „man wägt" nicht unbedingt. Absichtlich seyen seltene, dunkle Formen gewählt, wie פַּרְסִין (part. plur.) man theilt; und sie seyen sämmtlich amphi-

bolischer Bedeutung: מנא zählen und vollenden, תְּקַל wägen und קלל leicht, gering seyn, פַּרְסִין Theilende und Perser. Zum Wägen Parallelen aus dem A. T. und Homer; wobei nur übergangen, daß bei diesem die Bedeutung des schwer oder leicht Wiegens wechselt, dießmal das eine, dann das andere als Zeichen des günstigen Ausgangs. — Ob die Schrift selbst eine Geheimschrift gewesen, oder was sonst, entscheidet der Verf. nicht, und widerlegt nur die Annahme einer Vision, vermöge deren allein der König die Eindrücke erhalte; worüber denn auch bei jeder nur zulässigen Auffassung des Cap. kein Streit obwalten wird. Belsatzar ist ihm übrigens zugestandner Weise Nabonedus, der letzte babylonische Herrscher: um so mehr wird die Einleitung zu Cap. 6 dem Widerspruche ausgesetzt seyn.

Es soll hier aus Darius Medus wieder Cyaxares II. gemacht werden. Diese Sache ist von Wichtigkeit, und so bahnt sich auch der Verf. mit äußerster Sorgfalt seinen Weg. Nach Anführung aller Quellen der betreffenden Geschichte legt er besonders auf Aeschylus in den Persern, wegen V. 756 ff. und auf Xenophon Gewicht. Denn dieser ist ihm voll großer historischer Zuverlässigkeit, oft in wunderbarer Harmonie mit den Nachrichten der Bibel; Herodot der wichtigste von allen — allerdings — aber dürftig in seinen Berichten, Ktesias und Diodor. Sic., der aus ihm schöpft, mehr mit der persischen Geschichte beschäftigt und von wenig Ausbeute. Die chaldäischen Historiographen, nur da, wo die babylonische und medische Geschichte sich berührt, für dießmal von Wichtigkeit, seyen auch da mit vieler Vorsicht zu gebrauchen. Es gebe nun in Betreff der ältesten Nachrichten über Meder und Perser zwei Hauptdivergenzen, deren Unvereinbarkeit schon auf den ersten Anblick erhelle. Nach der einen (Herod. und Ktes.) stehen die Perser zuerst unter medischer Botmäßigkeit, empören sich und stürzen die medische, babylonische und lydische Dynastie; dagegen Xenophon, wie bekannt.

Für diesen und gegen jene spreche: 1) daß die Perser bis auf Cyrus ein rauhes, tapferes Berg- und Nomadenvolk gewesen, auch nach Herod. I, 126; damals aber die Meder schon ganz ausgeartet und verweichlicht waren. Nun ist es a) unwahrscheinlich, daß ein solches Volk die Perser bezwungen habe, b) daß, wenn dieß geschehen wäre, diese sich von der medischen Ueppigkeit sollten frei erhalten haben: denn es sey Princip der despotischen Staaten des Orients, durch Ueppigkeit die Kraft der besiegten Völker zu lähmen. — Ein Argument, nach welchem wohl die Römer um die Zeit Christi keinen Sieg mehr erfochten, kein rauhes Berg- und Nomadenvolk unterworfen haben würden; überhaupt aber die Civilisation ihre Vortheile in der Kriegführung eingebüßt hätte. Man kennt auch Alexander's des Großen Schwelgereien zu einer Zeit, wo er noch immer siegreich war — und was ließe sich nicht aus solchen Argumentationen für eine Geschichte construiren? Es kommt ja auf Facta, nicht auf nüchterne, so weit hergeholte, Ueberlegungen der Art an. Doch 2): die Züge der alten Völker gehen durchgängig von Osten nach Westen; dahin war auch der beständige Eroberungsgeist der Meder gerichtet. — Was soll man dazu sagen: exceptio firmat regulam — man würde uns dieß nicht verargen können; aber es liegt noch näher, die geographischen Verhältnisse zwischen Medien und Persien, und wie jenes von selbst nach diesem streben mußte, vielleicht durch die gefährliche Nachbarschaft dazu gedrungen, in Erinnerung zu bringen. Herder sagt in den Ideen zur Philos. der Gesch. B. 6, 3, daß schwerlich ein Land in Asien so vielen Einbrüchen ausgesetzt ist, als Persien, gerade unter dem Abhange der benachbarten Völker liegend, und er leitet die äußerliche Bildung dieses Volkes aus Vermischung mit jenen her. Doch es ist das auch genugsam bekannt. 3) Die Geschichten des Herodot von der Empörung des Cyrus seyen, wie alle seine Nachrichten, von ihm mit einem solchen my-

thischen Gewande bekleidet, daß u. s. w. Auch wenn wir erst hinter: ihm, die Interpunction eintreten lassen wollten, bleibt doch noch Grund genug zu Verwunderung und Unwillen, wie, wenn von Gewand und Einkleidung des Stoffes die Rede ist, nicht Xenophons Kyropädie hier ausschließlich sich darbiete, und der alte Vater der Geschichte so unverzeihlich preis gegeben werde. Man vergleiche ihn doch mit Justin, mit Tacitus, mit andern so viel späteren und so gründlichen Geschichtschreibern, wo sie über ihren Gesichtskreis hinaus von orientalischen Völkern, seyen es auch nur die Juden, berichten und in welchem Lichte erscheint dann der gereiste und vorsichtige Herodot? Ausdrücklich erwähnt er 1, 95 einer andern Relation neben der seinigen, und sollte er nicht Grund gehabt haben, diese vorzuziehen, wenn er es versichert? Er bleibt der Meister in der Geschichte.

Nach diesen Vorerinnerungen soll nun der Leser sich für Xenophon günstig gestimmt finden. Sein Cyaxares II. wird aber überdieß so geschildert, daß die Züge von ihm, dem Darius Medus, im Buche Daniel genau dazu stimmen. Mit vielem Scharfsinne wird eine allgemeine Parallele gezogen, und eine Menge von Stellen z. B. Dan. 6, 1 und Kyrop. VIII, 5, 19 combinirt; dann soll Dan. 6, 28 (lies 29) beweisen, daß Darius und Cyrus gleichzeitig und in brüderlichen Verhältnissen regierten. Doch es heißt ja dort: dieser Daniel war mächtig unter der Regierung des Darius und unter der Regierung des Kores, des Persers — wer wird das ungeachtet des wiederholten Substantivs für eine gemeinschaftliche Regierung nehmen? — es bedarf das keiner Widerlegung, wie konnte sich der Concipient deutlicher ausdrücken? Wir übergehen die so gelehrte als künstliche Erörterung über die 120 Satrapieen, nach welcher es dann nicht mehr zweifelhaft seyn soll, daß Cyax. und Darius dieselbe Person seyen, und die Namen derer, welche der Verf. von Josephus bis auf Bertholdt und

Hengstenberg für diese Annahme aufführt; um den so oft schon gemißbrauchten Worten des Chronic. Euseb. arm. 1: Darius rex de regione depulit aliquantulum zu Hülfe zu kommen. Diese Worte sind nur ein Zusatz zu einem auch anderweitig schon, durch die praep. ev. bekannten Fragmente des Abyden — und was mögen die bedeuten sollen? die ganze Stelle lautet: Cui (Nabonodecho = Nabonedo s. Belsaz.) Cyrus, Babylone capta, Carmaniae principatum dedit, Darius rex etc. d. h. Bei der Eroberung Babels durch Cyrus, welcher sich seines Sieges sehr milde bediente, und die Stadt ganz unversehrt ließ, wurde Nabonedus, der nach Berosus in die Festung Borsippos geflüchtet war, gleichfalls gütig behandelt, und zum Satrapen von Carmanien gemacht. Der König Darius aber entfernte ihn einige Zeit nachher aus dieser Gegend, und „wenn Abydenus diesen Darius geradezu als Bezwinger von Babylon nennt:" so ist um so unverkennbarer Darius Hystaspis und das Schicksal des Nabonedus unter diesem gemeint. Im 4ten Jahre des Darius empörte sich Babel, wurde nach 19monatlicher Belagerung überwältigt und dann zerstört, Nabonedus aber, weil er an diesem Aufruhre Antheil genommen, verbannt. —

Hienach mögen wir über den Nachdruck, welchen der Verf. auf die Stelle Abyd. ap. Euseb. praep. Ev. IX, 14, wo unter dem *Μήδης συναίτιος* des Cyrus durchaus eine Person, nicht das Volk, die Truppen gemeint seyn sollen, und auf Aeschyl. Pers. 756 legt, schweigen, da der Verf. hier einerseits einen Vitringa gegen sich hat, und auch Hengstenberg selbst nicht entscheiden wollte. Nur wenn dieser den Xenoph. die Namen Cyaxares und Astyages verwechseln läßt, so rügt dieß der Verf. mit Recht, da man dessen gar nicht bedarf, und sein Beweis steht nun fest: Cyar. und Dar. Med. sind Eine Person.

Es ist neulich in vorliegender Zeitschrift über diese Frage gehandelt worden, 2tes Heft von 1834, S. 277 ff.

Rösch hat hier unter andern das Verdienst, den Widerspruch der Kyrop. mit der Anabasis Buch 3, 4, 8, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Perser den Medern die Oberherrschaft entrissen, wieder in Erinnerung gebracht zu haben. Demnach war sich Xenophon selbst seiner Absicht, in der Kyrop. etwas anderes als strenge Geschichte zu liefern, sehr wohl bewußt, so gewiß als Cic. ad Quint. fr. 1, 1 dieß schon erkannte, nur sein Held sollte und durfte nicht durch Empörung auf den Thron gelangt seyn. Nun gab es, wie wir aus Herodot wissen, noch eine Sage darüber, und Xenoph. benutzte nun entweder diese, oder hatte das Recht noch eine neue, die seinem Zwecke gemäß war, daneben zu stellen. Nächstdem erinnert Rösch an das Schweigen sämmtlicher biblischer Bücher außer Daniel über einen medischen Regenten zwischen Astyages und Cyrus, der Babel eroberte, und der zweite Theil des Jesajas müßte doch nach jeder Auffassung dessen Erwähnung thun, aber auch die Chronik, auch das Buch Esra unterläßt dieß, und die Geschichte vom Bel zu Babel, deren Verfasser freilich in andern Stücken nicht wohl unterrichtet seyn mochte, wenn er nicht besser als die LXX zu Dan. 6, 1 Bescheid wußte [a]) — erklärt ausdrücklich Cyrus für unmittelbaren Nachfolger des Astyages; daher auch in diesem Apokryphon jener, nicht Darius den Daniel in die Löwengrube werfen läßt. Recht im Gegensatze zu H. hat auch Rösch schon gezeigt, wie genauer betrachtet die Aussagen im Daniel und in der Kyrop., hier über Cyaxares II, dort über Darius Medus, nicht zusammenstimmen, am wenigsten Kyrop. 7, 5; 8, 1 und Dan. 6, 1. Was dagegen H. von Uebereinstimmung herausgebracht hat, läuft darauf

a) Diese Unwissenheit der LXX, die auch H. S. 211 vollkommen anerkennt, bürgt übrigens dafür, daß nur sehr schwankende Nachrichten über diesen Zeitraum unter den Juden verbreitet waren; und so ist auch der Concipient des Daniel in diesem Puncte zu entschuldigen.

hinaus, daß bei beiden dieser Fürst in sehr ungünstigem Lichte erscheine, und dieß hat bei beiden einen sehr natürlichen Grund. Bei Xenophon soll Cyrus um so mehr gehoben, im Daniel kann Darius nicht empfohlen werden, weil er, mindestens aus Schwäche, gegen diesen frevelte. Im übrigen mußte auch er als für ihn eingenommen dargestellt werden, und es ist dieß mit Kunst und Geschick der ganzen Anlage geschehen.

Nur noch zweierlei mag in Betreff dieses Capitels hier eine Stelle finden. In V. 8 nimmt der Verf. mit Hengstenb. das Bestreben des Königs wahr, die medopersische Religion zur herrschenden zu erheben, sofern der König als Incarnation des Ormuzd betrachtet wurde. Auch die göttliche Verehrung der römischen Imperatoren stammt aus dem Oriente, und könnte somit bei der damaligen Vermischung orientalischer und occidentalischer Religionssysteme hievon ihr Licht empfangen. Indeß erscheint doch Alexander der Große, der nach Curt. B. 4, 6 und 8, 5 für einen Göttersohn und bald für eine Gottheit selbst gehalten seyn wollte, als der erste Vorgänger in dieser Art des Götzenwesens, und der Naturdienst des Heidenthums aller Art mußte zuletzt wieder mit der Vergötterung von Menschen enden, wie dasselbe zum Theile davon ausgegangen war. Auch blieben durch diese Erweiterung der Götterwelt die übrigen und älteren vaterländischen Gottheiten unverdunkelt und unberührt, und so ist es im Grunde die orientalische Despotie, welche in diesem Unfuge hervortritt und von dem Concipienten dargestellt wird; die Zendlehre aber möchte nur einen viel entfernteren Einfluß auf ihn und seinen Bericht gehabt haben.

Die Löwengrube wird nach Höst sorgfältig beschrieben, als ein großes vierwinkliges Loch in der Erde, mit einer Mauer umgeben, aber unter dem freien Himmel befindlich. Mögen auch diese Gruben zu Babylon, wie zu Maroko beschaffen gewesen seyn: das פֻּם גֻּבָּא kann doch

nicht wohl eine Thür in einer mitten durch die Grube gezogenen Scheidewand, welche von oben geöffnet werden konnte, und durch welche sich die Wärter hineinbegeben, bedeuten sollen. Sonst würde doch Daniel durch diese Thüre heraufgelassen, nicht herausgezogen (V.24), und die Verurtheilten würden so wenig, als in einen Circus zum Thiergefechte, hinabgestürzt worden seyn, um nicht zu einem Kampfe sich außer Stande zu finden; es ist aber beständig nur von gewaltsamem Hinabstürzen die Rede, V. 17, V. 25.

Cap. 7 und 8 müssen hier um so mehr übergangen werden, als in einem eignen Excurse über die Thiersymbole und die vier Monarchieen gehandelt wird, und das neunte Capitel vor allen, sowohl durch das merkwürdige Bußgebet V. 1—19, als durch die 70 Jahrwochen die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dieses Gebet befolgt zwar auch nach H. nicht, — wer möchte das auch leugnen? — einen genau bestimmten, logisch geordneten Gedankengang, es wiederhole im Gegentheile immer denselben Gedanken — aber Eintönigkeit sey auch die eigentliche Wirkung der Klage. Um aber jenes Hauptargument für die spätere Abfassung dieses Stückes, daß es von anderwärts erborgte Formeln und Phrasen enthalte, daß es mit Nehem. 9, 6—38 eine auffallende Aehnlichkeit habe, zu entkräften, beginnt nun folgende, nur der Stelle bei Nehemias, die, wenn sie auch von diesem selbst herrührt, doch immer erst unter Artaxerxes Longimanus gehört, und also dem Verf. sehr unerwünscht seyn muß, auch der Art und Weise der Klage über Nichtachtung der Propheten, V. 6 und 10, die immer nicht angemessen erscheinen kann, nicht weiter erwähnende Erörterung S. 319. — Benutzung und Nachahmung früherer Schriftsteller durch spätere im A. T. sey so unleugbar als unanstößig. Die genaue Kenntniß der alttestamentlichen Schriftsteller von dem A. T. selbst, und die Liebe zu den früheren Offenbarungen Gottes, wo-

mit (von welcher) sie durchdrungen waren; andererseits die eigenthümliche Lage, die vielfachen Leiden und Trübsale, Anfechtungen der Welt und Kämpfe mit derselben u. s. w., denen jene Lieblinge des Herrn ausgesetzt waren, sey hinlänglich erklärend. Mit großem Unrechte sage de Wette von den späteren und nachgeahmten Psalmen, daß sie ohne eigenthümliche Stimmung und Situation, und ohne dichterischen Beruf der Verff. entstanden seyen; hebe aber auch dieß Urtheil sogleich selbst auf, indem er nachher theils Anpassung älterer Lieder an eine spätere Zeit behaupte, welche doch eine eigenthümliche Stimmung und Situation voraussetze, wenn man die Psalmensänger nicht für Schauspieler und Bänkelsänger halten wolle — eine sonderbare Alternative — theils eine Veränderung der älteren Lieder durch Hinzusetzung eigener Gedanken, und Umbildung der anderen, welches gleichfalls nicht ohne dichterischen Beruf geschehen könne, zugebe. — Man verstummt bei solchem Hin- und Herreden, bei solchem nicht Verstehenwollen, und hat nur die Treue der Berichterstattung zu bezeugen, und an die Bedeutung von ποιέω oder die ersten Paragraphen jeder beliebigen Aesthetik zu erinnern. *Ποίημα* ist ja nicht ein Machwerk, sondern eine schöpferische geistige Hervorbringung, nicht eine Parodie, noch sonst der Art etwas, auch bei der größten Genügsamkeit nicht. Wie hat es sich doch gerächt, daß man Herder's Spur so wenig verfolgt, daß von ästhetischer Theologie bei so vielen nicht mehr die Rede ist, und was wird nicht noch die Exegese und das Bibelbuch von der Geschmacklosigkeit sonst treuer Verehrer leiden müssen! Es ist wohlgemeint, wenn der Verf. warnt vor dem Verlassen des „allein wahren", in der Schrift begründeten Principes, daß bei dem, was von Gott zum Besten seiner Kirche als ein Gnadenschatz geschenkt worden, von keinem Mein und Dein die Rede seyn könne, sondern daß derselbe als ein Gemeingut der Gläubigen mit allerdings gar mannichfacher Ab-

ministration in ihre Hände niedergelegt sey u. s. w.; aber was soll das, was läßt sich dabei denken, wenn man eben von den Administratoren Rechenschaft forderte, ob sie nur geborgt, oder selbst geleistet haben. — Endlich haben die biblischen Verff. oft noch didaktische und liturgische Zwecke, aus welchen sie sich an das allgemein Bekannte und hinreichend Sanctionirte anlehnen, und (S. 323) dieses Gebet hat einen liturgischen Zweck. — Daniel betete und flehete damals (V. 3) fastend im Sacktuch und in der Asche, er schüttete sein Herz in tiefster Einsamkeit vor Gott aus: — welche Liturgik! — Doch nun die dogmatische Erörterung über Inspiration solcher Stücke, da der Verf. sich dabei der Liberalität befleißt, und hier zum erstenmale einen Versuch zu eigentlicher Vermittelung macht. Es ist ihm nicht genug an Hengstenberg's „zwischen der älteren und der neologischen vermittelnden Ansicht (Christol. II, S. 20)", nach welcher dieser bei ähnlicher Gelegenheit die Propheten den Inhalt solcher Stücke nicht entlehnen, rücksichtlich der Einkleidung in Worte aber sich gegenseitig benutzen läßt. Vielfach sey dieß die einzig richtige Bestimmung, aber nicht überall ausreichend: man müsse hier den Begriff der Inspiration bei dem doch offenbar als entlehnt sich kundgebenden Inhalte darauf beschränken, daß theils in dem Hinlenken des Geistes des Propheten gerade auf diese oder jene Stelle, theils in der Treue der Benutzung und Anwendung derselben die Wirkung des heiligen Geistes sich kundgebe, wie sämmtliche Citate des A. T. in dem N. die beste Parallele böten. — Dieß auf sieben Seiten, mit unleugbar guter Meinung und mit Fleiße. Aber wie viele fromme Gemüther sind nicht zu allen Zeiten auf biblische Stellen hingelenkt worden und zwar auch vom heiligen Geiste, wie viele haben solche treu benutzt und angewendet, und waren doch nicht inspirirt. Kann man je den Inspirationsbegriff so äußerlich fassen, und dann obenein auf die Citate des N. T. sich berufen?

Auch der Muhamedaner kann dasselbe Argument für die übrigens ungleich anders gehäuften Wiederholungen seines Koran geltend machen, wenn er ihn fortwährend als Muster aller Beredtsamkeit vertheidigen will. Endlich wenn Nehem. 9 nicht anders hier in Dan. 9 benutzt wäre, als z. B. Jes. 53 in Matth. 8, 17, so würde es mit diesem Bußgebete sehr übel stehen.

Die Erklärung der Jahrwochen füllt bei dem Verf. 54 Seiten, so, daß seiner eigenen eine kurze Geschichte der bisherigen Auslegungen folgt. Treffend beginnt er damit, daß nicht sowohl das genaue Eintreffen der Zeitangaben, deren Berechnung mit vielfachen Schwierigkeiten verknüpft sey, wiewohl schon die ungefähre Angabe derselben hinreichend über deren Erfüllung beruhige, als vielmehr die specielle (?) Schilderung der messianischen Zeit und des Erlösers hier das Wichtigste sey. Auch darin wird man beistimmen, daß keine der (nichtmessianischen) Auslegungen — sofern nämlich über alle Einzelnheiten bestimmte Auskunft gegeben werden soll — die schärfere Probe der Kritik aushalte; da jetzt wohl so viel feststeht, daß man an einer Auffassung im Großen sich müsse genügen lassen, daß, weil der Schriftsteller selbst nicht genau chronologisch unterrichtet war, eine Erklärung, welche alles, so wie es im Buche erscheint, auch in der Geschichte nachzuweisen verspricht, nothwendig falsch seyn müsse. Daß aber vor allen die traditionelle messianische Erklärung, welche den Kreuzestod des Erlösers und die Zerstörung Jerusalems hier unmittelbar geweissagt findet, daß auch die überlegteste und künstlichste dieser Art — Eigenschaften, auf welche die des Verfs. verhältnißmäßig nicht ohne Anspruch ist — immer in's Bodenlose gehe, muß hier noch kürzlich erwiesen werden.

H. nimmt als terminus a quo der Weissagung das zwanzigste Jahr des Artaxerxes Longimanus an, und stellt sich damit auf die Seite der besseren unter den älter-

kömmlichen Erklärern. Indeß betrachte man doch die Stelle V. 25: Vom Ausgange des Wortes, daß Jerusalem wieder gebaut werden soll — verglichen mit V. 2, wo Daniel in der Schrift auf die Zahl der Jahre, wovon das Wort Jehovas zu Jeremias, dem Propheten, geschah, daß sie über den Trümmern Jerusalems vergehen sollen, diese 70 Jahre, achtet, und es zu ergründen sucht, weshalb diese vergangen, und die volle Errettung doch immer noch verziehe. Daß der Prophet dennoch recht geweissagt habe, daß es bei jenen 70 Jahren bleibe, daß es aber Jahrwochen seyen, die er geweissagt, das ist der Aufschluß, den er erhält und gibt, und es können also diese Wochen von keinem andern terminus a quo, als von dem Ausspruche des Jeremias gerechnet werden, weil sonst eben dieser, den Daniel doch rechtfertigen will, völlig preisgegeben wäre. Unmittelbar auf jene siebenzigjährige Büßung schien eine vollkommene Erlösung, die messianische Zeit in ihrem Glanze zu erwarten gewesen, und so viel später zeigte sich, daß sie noch so in die Ferne gerückt sey. Dennoch muß es bei der 70 Zahl bleiben, und wenn siebenmal später, und nach siebenfach tieferer Demüthigung und Noth auch so viel herrlicher sich die Verheißung erfüllen. Die Worte Gottes können nicht trügen. Diese Gewißheit belebt den Propheten, und er hat sich darin nicht getäuscht, nur daß Gott Zeit und Stunde allein seiner Macht vorbehalten hatte. Bei Gott gilt auch sicher ein ganz anderes Zeitmaß als bei uns, und nie trifft seine Hülfe mit dem Ziele, welches wir ihr bestimmen, überein. Die Bibel redet daher auch nur in runden, heiligen und symbolischen Zahlen von diesen Zeiten des Heiles, auch Jeremias gibt eine solche an. Und wie nach Erfüllung der 70 Jahre allerdings die verheißene Errettung kam, aber die Hülfe brach da nur an, und nicht sogleich stieg Jerusalem aus seinen Trümmern hervor, wie H. so mühsam zeigt, wenn er erst unter Artaxerxes Longimanus den eigentlichen Auf-

bau beginnen läßt, so zeigte sich auch nach den siebenmal 70 Jahren wieder ein wunderbares Licht in der Geschichte des jüdischen Volkes, eine große, denkwürdige Errettung von seinem Tyrannen, und darin trog sich Daniel nicht; aber das ganze Heil erschien auch so noch nicht, und bis auf diesen Tag heißt es noch immer: der Herr ist nahe, und ob er verziehe, so kommt er dennoch gewiß. Gegen das Ende zu also hat jede eschatologische Erwartung ihre verengte Perspective, der Ausgangspunct kann nicht schwanken. So gut es für Jeremias ganz gleichgültig war, was im zwanzigsten Jahre des Artaxerxes Longimanus, 90 Jahre nach den 70 des Exils geschah, so kann auch Daniel jenem und seinen 70 Jahren nicht dadurch aufhelfen wollen, daß er von diesem terminus, der völlig außerhalb derselben liegt, zu rechnen anfängt. Jeremias' Ausspruch, Jerusalem solle wiedergebaut werden, fällt in das vierte Jahr des Jojakim (s. Cap. 25, 1 vergl. mit Dan. 9, 25), also 606 v. Chr.; und von da an sollten die Juden dem Könige zu Babel 70 Jahre dienen, also bis 536, wo Cyrus sie in die Heimath entließ. Was hat denn nun das Jahr 445 v. Chr. (wie H. durch Versehen gar angibt, 308 oder 304) damit gemein? Daniel muß also, wenn er Jeremias rechtfertigen will, auch mit diesem rechnen, oder er zeiht ihn des Irrthums, und wenn er die 70 Jahre in Jahrwochen erweitert, so können auch diese nur von dem Anfange der ersteren gerechnet werden, oder sie fallen ganz außerhalb derselben. Doch der Verf. verdeckt diese Unmöglichkeit durch die Uebersetzung: Bis zu dem Befehle oder Edicte Jerusalem wieder zu bauen, und findet nun kein solches bis zum zwanzigsten Jahre des Artaxerxes Longimanus. Das Edict des Cyrus (Esr. 1) erwähne die Aufbauung der Stadt mit keinem Worte, „aus dem leicht begreiflichen Grunde, daß nicht durch eine aufgeführte, wohlbefestigte Stadt Empörung unvermeidlich sey." Aber wo soll man denn wohnen, wenn nicht in einer „aufgeführten" Stadt,

sie sey befestigt oder nicht; und wer da erklärt, wie Cyrus, vom Gotte des Himmels den Befehl zu haben, ihm selbst ein Haus zu bauen in Jerusalem, und dann einem jeden von dem Volke (V. 3) hinaufzuziehen und dieses Haus zu bauen, oder den Bau zu unterstützen gebietet, — der will es doch nicht in einer Einöde emporsteigen sehen, der hindert den Aufbau der Stadt wahrlich nicht, oder wenn er es doch will, so müßte er es ausdrücklich sagen, sonst würde ihn Niemand begreifen; endlich der Gedanke an Empörung des Volkes liegt diesem Könige um so ferner, als er dasselbe sich nun für immer verpflichtet. Der Name Cyrus ist bei Juden und Christen bis jetzt gepriesen; Herr H. sorgt zu ängstlich. Ebenso ist's mit Esr. 6, wo Darius Hystaspis die Förderung des Baues kräftig betreibt — und doch soll erst das zwanzigste Jahr des Artaxerxes hier Epoche machen, zuerst den Aufbau auch der Stadt ausdrücklich gestatten. Wollten wir es damit so genau nehmen, wie H. bisher, so berichtete Nehemia auch nur von einem Befehle (V. 7), das Holz zu den Thoren der Burg bei dem Tempel, den Mauern der Stadt und dem Hause des Nehemia selbst zu verabreichen, aber ein Gebot, die Stadt zu bauen, findet sich so wenig in diesem Edicte, als sich der Aufbau einer mächtigen Stadt einem herabgekommenen, ohnmächtigen Exulanten-Volke ohne Hohn gebieten läßt. Daß aber theilweise die Stadt auch vorher angebaut und bewohnt war, weiß der Verf. selbst aus zahlreich citirten Stellen, doch „weil noch kein Edict zum Aufbau derselben erlassen war — dieß muß uns hier Hauptsache seyn", so war sie noch in einem elenden Zustande, und so sind Artaxerxes und Nehemias die eigentlichen Wiederhersteller Jerusalems. Dann waren sie also im Stande, durch ein bloßes Wort Welthauptstädte aus dem Nichts hervorzuzaubern. Genug, von da an rechnet der Verf., und wie? Mit Uebergehung des betrübenden Umstandes, daß in den sechs Zeilen, auf welche alles an-

kommt, sich fünf recht störende, wir wollen sagen Druckversehen finden, durch welche wir nicht nur durch lauter irrige Citate (man nannte sie früher die Cacuscitate, weil sie wie dessen Stiere rückwärts herbeigestohlen werden) hin und her geleitet, sondern auch durch die constante dreimalige Verwechselung der Jahre p. U. mit denen vor Chr. hindurch gemartert werden, erwähnen wir nur, daß der Verf. von seinem Edicte des Artaxerxes bis auf die Schlacht von Actium 420 J., von da bis zum Tode des Augustus 44 J. rechnet, und nun noch 19 für die Zeit bis zu Jesu Antritte seines Lehramtes übrig behält. Er sagt zwar erst zehn Seiten später (S. 282), daß hier das Lehramt Jesu erst beginne, um nicht dadurch seinen Verstoß gegen Luk. 3, 1, von etwa vier Jahren sogleich bloß zu geben, indem er sagt: dieß ist in der Regierung des Tiberius die Zeit des Lehramtes Jesu; indessen fügt er sogleich hinzu: Freilich ist die genaue Jahresangabe desselben u. s. w. schon fast aufgegeben (wir empfehlen ihm R. Anger de temporum in actis App. ratione Lips. 1833); indeß ist es schon hinreichend, daß unsere Zeitangabe nur in diese Zeit fällt. Scholl komme auch nicht weiter. — Wer möchte sich (auch) anmaßen, hier das Nähere mit apodiktischer Gewißheit bestimmen zu wollen. Uns (Hrn. H.) genügt es, unten zu zeigen, daß keine andere Berechnung der 483 Jahre auf irgend festem grammatischen Grund und Boden ruhet, und daß namentlich die Berechnung der letzten, der siebenzigsten Hebdomade, nur auf die willkürlichste Weise von einer andern Zeit als der messianischen gedeutet werden kann. — Es ist betrübend, so unheilbare Selbsttäuschung aus jedem Worte zu vernehmen. Nur ein Splitter gegen den Balken sind die etwanigen Ungenauigkeiten in der Berechnung der letzten Hebdomade bei kritischen Theologen im Vergleiche zu der monströsen Erweiterung derselben von dem Tode des Heilandes bis zu der Zerstörung Jerusalems. Sind denn das nur sieben Jahre?

und warum erwähnt man die vielleicht mehr als dreißig übrigen nicht, und was hat man für Grund und Boden zu der Berechnung vom zwanzigsten Jahre des Artaxerxes Longimanus? Fehlte den Anderen grammatische Schärfe, worin sich, wie wir sogleich sehen werden, der Verf. sehr täuscht, so geht Vernunft und Verstand immer noch über die Grammatik, d. i. man möchte eher noch dieser als jener entbehren: die Berechnung des Verfs. aber ist bodenlos. Endlich, wie widerlegt er seine Gegner? Mit Rechte verweilt er insonderheit bei Bertholdt, der die von Marsham gegebene Spur zuerst mit besonders treffendem Urtheile verfolgt hatte. H. hält ihm eine ausführliche Strafrede, daß er den übrigens ganz biblischen Ausdruck: Bis zur Sühnung ihrer Missethat, gebraucht, da, bei aller in der makkabäischen Zeit verbreiteten Werkgerechtigkeit, ein so offener Ausdruck derselben sich nicht nachweisen lasse, und fährt dann fort: Wie sind nur bei einigem gesunden Urtheile die Worte „von dem Ausgange des Ausspruchs, zu erbauen die Stadt" auf die Zerstörung Jerusalems unter Zedekia zu beziehen? Wir wünschen grammatische Auslegung (thuen uns vielleicht jedoch zu viel darauf zu gut), sehen aber hier nur eine Verhöhnung derselben. — Wir unserestheils wünschen vor Allem Redlichkeit, sehen sie aber nicht, sehen mindestens die zu unwürdigen Kunstgriffen fortschreitende Selbsttäuschung — wie soll man sonst ein solches Urtheil bezeichnen. Endlich meint H., könne unmöglich gesagt werden, daß eine Stadt innerhalb 434 Jahren aufgebaut werde, u. s. f. Man sieht nirgend, warum man nicht dieß und jenes sagen könne, warum z. B. nicht von tausend Städten, daß Jahrhunderte lang an ihnen gebaut worden und noch werde gebaut werden. Wie lange baut man an jeder Hauptstadt, wie entfernte Mauern legt man sogleich zu Anfange an, und bis zu der Zeit, wo sie wieder um ihre Bedeutung kommt, erweitert sie sich fort und fort.

Es weiß das ein jeder, es sey hiemit endlich genug. Nur noch die hauptsächlichste grammatische Feinheit, über welche H. so laut triumphirt. Der משיח נגיד (S. 368) sey nicht: ein gesalbter Fürst, und ein Frage-, zwei Ausrufungszeichen auf einander besiegeln die heftige Invective wie Donner und Blitz. Ewald wird zur Hülfe beschworen, Gesenius, Hengstenberg, selbst de Wette sollen zeugen, endlich zahlreiche Bibelstellen, daß man übersetzen müsse: ein Gesalbter, ein Fürst, d. h. welcher ein König ist. Und was wäre damit gewonnen, wie damit „allen nicht messianischen Auslegungen der Garaus gemacht"? Das allbekannte und das einzige עָרֵל זָכָר Gen. 17, 14, würde entscheiden, es ist das handgreiflichste Beispiel, daß das Adjectiv als bloßes Prädicat allerdings bisweilen dem Substantive voraufgeht, 1 Chron. 28, 5, Jes. 53, 11, wenn man auch übersetzt: ein Gerechter, der mein Knecht ist, bleiben gleichfalls in Kraft, und Rosenmüller ad l. hat noch zahlreiche andere Stellen gesammelt. Nun grammatisire man wie man will, würde denn im schlimmsten Falle eine grammatische Ungewöhnlichkeit bei Daniel befremdend seyn, oder hat er nicht mehr als eine oder zwei?

Es ist eine unerwünschte Nothwendigkeit, hier die Anzeige des Commentars abbrechen zu müssen, und ihn nicht wenigstens noch durch die Dunkelheiten des elften Capitels und zu den Folgerungen, die sich für den Weissagungsbeweis des Verf. aus seiner Erklärung ergeben, zu begleiten; doch ist das Wichtigste nun zur Sprache gebracht, und wenn auch hin und wieder nicht ohne Unwillen und Betrübniß, wie sehr man sich dessen zu erwehren suchte, doch treu und wahr, und in Hoffnung einstiger Verständigung. Auch folgen noch beim Verf. schließlich zwei Excurse, von denen der letztere summarisch seine Ansicht über die vier Weltmonarchieen darlegt, und dabei wie bei dem andern über Elam und Susa, müssen wir schließlich einen Augenblick verweilen. Dieser hat den Zweck das hohe

Alter von Susa und die Unrichtigkeit der Angabe bei Plin. H. N. VI, 17: Susa a Dario, Hystaspis filio, condita, zu erweisen. Es geschieht dieß durch Anführung theils anderer fehlerhafter Angaben desselben Schriftstellers, theils der Zeugnisse des Herodot und Aelian, und so wird dem Darius nur eine Erweiterung und Verschönerung der Stadt zugeschrieben. Auch das Alter des Namens Susa in der Bedeutung von Lilie wird wahrscheinlich gemacht; mancherlei schätzbare historische Erörterungen reihen sich an, nur bis zu dem schließlichen Resultate, daß nun von dem allen ein Licht auf die Authentie des Buches zurückfalle, wird man nicht folgen können. Der Beisatz nämlich Susa „in Elam", soll, da Susa zur Zeit des Exils noch nicht Hauptstadt war, später aber als solche den Juden viel bekannter geworden als die Landschaft Elam selbst, diese Beweiskraft enthalten. Doch konnte ja Elam nicht vergessen werden, so lange man noch die alten heiligen Bücher las, das Volk daselbst mochte seine Selbstständigkeit verlieren oder nicht; es kannte es ein jeder schon aus den alten Genealogieen der Genesis, und jeder Jude lernte diese früher und besser kennen, als die Geographie des persischen Reiches. Daß aber Daniel von der königlichen Hofburg zu Susa rede, mache den Beweis vollständig. Am Thore Persiens weile der Geist des Propheten, in der Nähe der Macht selbst, deren Geschick er so eben verkündigen sollte, und einen so schönen Zug konnte bloß menschliche Verschmitztheit in das Gemälde nicht bringen: also ist darin eine neue herrliche Bürgschaft für die Wahrheit und Göttlichkeit der Zeugnisse des heiligen Geistes, wenn anders die Liebe für die Offenbarung des Herrn in dem gläubigen Herzen da ist. — Ein wahres parturiunt montes; es gibt ja noch andere Bürgschaften für diese Dinge, und wahrlich auch bessere. Warum sollte ein späterer Verf. unmöglich jener Burg erwähnen können? — Auch die Behauptung über die Nothwendigkeit der Ekstase zu je-

der Weissagung würde anzutasten seyn, wenn nicht der zweite Excurs über die vier Monarchieen den letzten Raum in Anspruch nähme. Nach einigen Erörterungen über das Wesen der danielischen Symbolik und des Symbols überhaupt, bezeichnet der Verf. als die erste Monarchie das babylonische, als die zweite das medo-persische Reich. Denn so sorgfältig er die Existenz des Darius Medus zu erweisen suchen mußte, so wichtig muß es ihm jetzt seyn, die Unbedeutendheit der medischen Herrschaft in's Licht zu setzen, und der Umstand, daß Brust und Arme eine zwiefache Dynastie zu bezeichnen scheinen, muß den Beweis schlagend machen. Recensent hält gleichfalls dafür, daß beide Dynastieen als in Eine zusammengefaßt betrachtet werden müssen, aber er würde sich auf ein solches Argument nicht berufen, da man nicht sieht, wo die Arme ihren Platz finden sollten, wenn sie nicht mit dem Rumpfe Zusammenhang hatten; auch zählt derselbe diese Dynastie als die dritte, indem die des Nebukadnezar selbst als die erste gefaßt ist. Bei H. ist die dritte Monarchie die Alexander's und seiner Nachfolger, und so behält er noch für die Römer freie Hand, die ja auch durch die Tradition der Juden längst hier Platz gefunden. Diese römische Dynastie ist ihm für die neuere Zeit die Repräsentation aller irdischen Herrschaft überhaupt; und zu seiner Zeit würde sich offenbaren, welche Bewandtniß es mit den zehn Hörnern habe. Man könne sie bisher nicht in der römischen, aber auch evident nicht in der syrischen Geschichte nachweisen, und so sey es am besten, mit gläubigem Vertrauen auf die Zeit zu harren, wo der Glaube sich in Schauen verwandeln wird. — Ueber diese Deutungen darf man mit dem Verf. nicht rechten; sie sind Folge des Principes, auf welches er baut, und über dieses ist Rec. die Entgegnung nicht schuldig geblieben. In einer Zeit, welche, statt daß sonst im Wesentlichen in jeder Streitsache zwei Parteien sich gegenüberstanden, nun schon fast die zehnfache Anzahl

hervorgerufen, und welche im Begriffe zu seyn scheint, zuletzt zu einem vollkommenen Isoliren in jeder Hinsicht mit fort zu reißen, ist es schmerzlich, auch nur die geringste Verwandtschaft, die man noch etwa wahrnimmt, einen Augenblick zu verleugnen, und gegen das Irrige und Gefährliche um und an dem Guten zu Felde zu ziehen. Wer wird dem Hrn. Verf. absprechen wollen, daß auch er an seinem Theile und in seiner Weise das Gute redlich meine und fleißig betreibe, und ihn nicht in sofern auf seiner neu begonnenen schriftstellerischen Laufbahn mit warmer Liebe willkommen heißen? Dennoch gehören die Mißgriffe, deren er schuldig erschien, nicht zu denen, welche man viel lieber schweigend und hoffend trägt, und auch mit zarter Schonung tragen soll, weil ohnehin schon der Druck mancherlei Mißverständnisse und Mißverhältnisse dafür eingetreten, und weil sie auch ihrer Art nach nur in engem Kreise vorübergehende Geltung gewinnen können. Hier liegt eine krankhafte Richtung hypersthenischer Art vor, Ansteckung drohend durch die scheinbar jugendlich kräftige Kühnheit und Dreistigkeit, mit welcher sie auftritt, und um so mehr da auch sie eine Berechtigung hat, sich geltend zu machen, als Gegenreiz gegen frühere asthenische Uebel. Hier schien es Pflicht, entgegenzutreten, und immerhin früher niederzureißen, als noch der Neubau selbst in's Werk getreten ist. Auch dieser wird nicht ausbleiben, und auch der alttestamentlichen Exegese ihre Blüthezeit kommen; und wenn auch später, weil die einzelnen Meisterwerke, die wir bereits besitzen, an künftige Arbeiter eine große Forderung stellen: so hoffentlich um so reicher und um so fruchtbringender. Möchte nur der Fleiß und der Eifer, welchen der Herr Verf. so treulich bewährt, recht vielseitig Nachfolge finden, wie auch die Anerkennung, die er unstreitig verdient.

Lic. Redepenning zu Bonn.

2.

1. Predigten aus der Amtsführung der letztvergangnen Jahre von Dr. Carl Immanuel Nitzsch, ord. Prof. der Theol. und evang. Universitätsprediger an der rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität. 327 und X S. in gr. 8. Bonn bei Adolph Marcus 1833.
2. Eine Sammlung Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Universität Halle in der St. Ulrichskirche gehalten von Dr. A. Tholuck. 183 und 12 S. in 8. Hamburg bei Friedr. Perthes 1831.

---

1. Die in dieser Sammlung mitgetheilten Predigten, 29 an der Zahl, sind fast sämmtlich im Universitätsgottesdienste zu Bonn gehalten. Die Beziehung auf die eigenthümlichen Verhältnisse, Zustände und Bedürfnisse der Zuhörer tritt sehr oft hervor, ja wir dürfen sagen, sie durchdringt das Ganze und ist dem Redner immer lebendig. Aber die Behandlung der Stoffe bleibt überall von der wissenschaftlichen streng und rein geschieden; nirgends wird der Befriedigung eines bloß dialektischen Interesses etwas eingeräumt; Alles ist praktisch im tiefern Sinne des Wortes, unmittelbar an das Innerste der Gesinnung sich wendend; und wenn der Redner besonders in der gründlichen Entwickelung der christlichen Gedanken sich mächtig zeigt, so ist diese Entwickelung doch gewöhnlich unmittelbar und durch sich selbst Anwendung, wie denn Beides von ihm in der Regel auch äußerlich gar nicht so gesondert wird, wie es sonst wohl zu geschehen pflegt. Wenn dabei dennoch die Darstellung keinesweges leichtfaßlich zu nennen ist für den Hörer des schnell vorübereilenden Wortes, so hat dieß eben nicht darin, daß etwa der Charakter derselben zu wissenschaftlich wäre, sondern in etwas ganz

Anderm seinen Grund, welches wir sogleich näher bezeichnen werden.

Es lebt in diesen Predigten ein sehr ernster und doch sanfter und stiller Geist, der das Gemüth nicht im Sturme mit sich fortreißt, sondern mit milder Gewalt ergreift und mit einer innigen Wärme durchdringt. Die eigenthümliche Predigtweise des Verf. hat in letzterer Beziehung viel Verwandtes mit der des verewigten Schleiermacher, wie diese besonders in dessen herrlichen Festpredigten sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat; auch das entschiedene Vorwalten des didaktischen Elementes, ohne daß doch der rednerische Charakter der Behandlung dadurch beeinträchtigt würde, hat sie mit ihr gemein. Hat man sich erst befreundet mit manchem Ungewohnten im Gebrauche der einzelnen Sprachelemente, sowie in der Bildung der Sätze und Perioden, welches doch nirgends ein Willkürliches und Unbegründetes ist, so gibt man sich dieser sanften Gewalt um so williger hin, je weniger Absichtliches uns hier entgegentritt, je mehr man Alles nur als einfache Entfaltung der in der Schrift wurzelnden Grundgedanken empfängt. Der Verf. verschmäht mit Recht alle die Mittel einer verkünstelten, der evangelischen Simplicität widerstrebenden Rhetorik; er legt seine Gedanken einfach auseinander, ihrer innern Kraft vertrauend, ohne sie durch allerlei künstliche Mittel des Effects gewaltsam in die Höhe zu treiben. Auf der breiten Straße unserer kirchlichen Beredsamkeit findet sich so viel traditionell gewordene Form in der homiletischen Behandlung der Begriffe, der Anordnung, daß, wer sich daran anschließen mag, überall den dritten Theil der Arbeit schon gethan findet, ehe er selbst eigentlich anfängt zu meditiren. Auch auf diese Bequemlichkeit leistet der originelle Geist des Verf. gänzlich Verzicht, überall bricht er sich eigene Bahnen, Alles ist von selbstständig bildender Kraft durchdrungen bis in die zarteste Gliederung der Gedanken; und wenn man auch

im Gebiete der homiletischen Darstellung zwei Richtungen unterscheiden darf, die eine die des Festhaltens am Bestehenden und Traditionellen, welche in unserer Zeit oft genug zusammen ist mit einer durchaus neoterischen Behandlung der Lehre, die andere die des schöpferischen Weiterbildens, welche nicht minder oft zusammen ist mit dem treuen Beharren auf dem ewigen Grunde der christlichen Lehre, so gehört Hrn. Dr. Nitzsch's Predigtweise entschieden der letztern Richtung an. Und in dieser scharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit erblicken wir einen Hauptgrund der Schwierigkeit, welche das Verständniß dieser Predigten für viele Zuhörer und ohne Zweifel auch für manche Leser haben mag. Unzählige Menschen glauben eine Sache zu verstehen, wenn ihnen nur die Vorstellung geläufig geworden ist durch öftere Wiederholung, und ihre Forderung, man solle faßlich und populär predigen, bedeutet in ihrem Munde oft auch gar nichts Anderes, als man solle ihnen die einmal geläufig gewordenen Vorstellungen aufs neue in eine mäßige, behagliche Bewegung setzen. Solchen Ansprüchen leisten die vorliegenden Predigten nun freilich durchaus nicht Genüge; geläufig sind hier nur die Stellen aus der heil. Schrift, denen wenigstens, welchen die heil. Schrift überhaupt geläufig ist; im Uebrigen muthet Herr Dr. Nitzsch seinen Hörern und Lesern die Anstrengung zu, jedem Gedanken volle Aufmerksamkeit zu widmen und ihn selbstthätig zu reproduciren; denn Alles ist hier auf originale Weise verarbeitet, nirgends haben wir die Bequemlichkeit, den Gang einer Gedankenreihe schon voraus zu wissen, wenn sie einmal begonnen hat. — Einen andern Grund hat diese Schwierigkeit des Verständnisses in dem zu dichten Drängen der Gedanken; denn dieß kann allerdings die Auffassung einer Predigt bei dem Hören sehr erschweren, indem es dem Zuhörer nicht Zeit läßt, sich das Einzelne vollkommen anzueignen. Es liegt in der Fülle homiletischen Stoffes, wie sie dem Verf. zu Gebote steht,

ein mächtiger Reiz, dessen zu viel für die einzelne Predigt zu verwenden, und diesem Reize scheint uns hier zu wenig widerstanden zu seyn. Wir wollen diejenigen nicht loben, die jeden bedeutenden Gedanken in einem weiten Umkreise mit leeren Massen umgeben, damit er wie eine Oase in der dürren Wüste den sehnlich Verlangenden desto erquickender entgegentrete. Aber wir glauben allerdings, daß der Verf., um den allzuraschen Fortschritt der Gedanken etwas zu mäßigen, von den Mitteln der Veranschaulichung und beweglichen Ausführung wohl einen ausgedehntern Gebrauch machen sollte, als nach seiner eigenen Aeusserung in der Vorrede eine starke Abneigung dagegen ihm gegenwärtig verstattet. Wir theilen als Proben dieses Drängens der Gedanken und zugleich der körnigten Sprache des Verf. ein Paar Stellen mit, ohne eben erst lange zu wählen. S. 28. „Von Gott etwas wissen, Jesum, der Christus heißt und nach welchem wir Christen, kennen, das ist es also nicht, worauf der Apostel so großen Nachdruck legte; aber ihn so erkennen, wie er der Herr ist in seiner Knechtsgestalt, was ist das anders, als in ihm den ewigen Vater und die zur Kindschaft berufenen Brüder erkennen, als in ihm uns selbst und die Menschheit erkennen, wie sie aus tiefer Noth zu hoher Herrlichkeit erhoben wurde, als in ihm die Welt geliebet und die Kirche gegründet, die Lüge und Sünde getilgt, den Feind gestürzt, den Tod bezwungen, das Gericht gehalten sehen? Erkennen den, der von Anfang ist, was ist es anders, als in aller Wahrheit wachsen, und jeden unvermeidlichen Mangel des Lichtes dem Auge vergüten, hinzuthun zu vielen Räthseln die Auflösung, den Kern finden in allen Erfahrungen, die heilige Grenze des menschlichen Strebens achten, und die süße Erwartung des Anschauens empfinden? Ja, es ist auch nichts anders, als sich das ewige Licht willig strafen lassen, als danksagen in allen Dingen, als wohlgethan finden, was Gott thut, als Lust am Herrn haben, an ihn

glauben, ihn von Herzen bekennen, und seiner warten in Geduld."

In der trefflichen Missionspredigt S. 252. „Dieser Befehl, in seine Verheißungen eingefaßt, ist älter, als alle unsere Vorurtheile; älter, als die Versuche, die Welt mit Feuer und Schwerd zu bekehren, älter, als die Unternehmungen, die auf Besitzergreifung von neuen Ländern, ohne Gewinnung der Herzen, gerichtet waren; älter als die Gewohnheit der Christen, das Reich des Herrn in die Grenzen eines römischen Reichs, oder welcher europäischen Staaten immer, einzuschließen, älter, als alle die neueren Meinungen, die den Heiden ihren Beruf zum Christenthume ersparen wollen. Und sie, die ihn an ihrem Orte zu ihrer Zeit auch erfüllten und auf ihre Weise, die uns in ihrer Mission gelehrt, das Wort vom Kreuze als das erhaltende Salz der Erde, als das Brod des Lebens vom Himmel in all seiner Unentbehrlichkeit, und in all seiner unbegränzten Macht und Dauer von allen andern Gütern zu unterscheiden, sie, die seligen Reformatoren, sind es nicht, die es gleich gelten lassen, ob Christi Name um der Laster und Unthaten der Christen willen unter den Heiden geschmähet, oder durch Wohlthaten der Lehre und durch Liebeserweisung verherrlicht werde; sie sind es nicht, die es uns nachlassen, dem längst hinüberschiffenden Geize und Hochmuthe die Wahrheit und Liebe des Zeugnisses von Christo endlich nachzusenden; sie sind es nicht, die uns den neuen und großen Veränderungen der Welt entgegensehen lassen, welche allenthalten sich ankündigen, ohne die Leiden und Freuden, die Niederlagen und Siege der Kirche des Herrn mit einzurechnen; sie sind es nicht, die uns die glückliche Unwissenheit der Naturmenschen beneiden lehren; sie sind es nicht, die uns lehren, mit einer menschlichen, bürgerlichen Versittlichung ergebe sich endlich, was wahr und gut sey am Christenthume, von selbst, oder die es uns in Zweifel stellen, daß der Glaube an die geoffenbarte Liebe

aller möglichen Bildung glückliches Vorwort und gesegnetes Mittel sey."

Der Hr. Verf. klagt sich selbst in der Vorrede einer schwierigen, hinderlichen, mit dem Stoffe unaufhörlich ringenden Schreibart an, und es ist nicht zu leugnen, daß manche Eigenthümlichkeiten seiner Schreibart, welche das Streben nach Kürze erzeugt zu haben scheint, der Faßlichkeit seiner Rede nicht günstig sind. Doch ist dieß in der That nur etwas Untergeordnetes; Bestimmtheit, Bündigkeit, Angemessenheit sind gerade die Eigenschaften, die die Schreibart des Hrn. Verf. auszeichnen, und wenn sie auf den ersten Blick etwas sehr Auffallendes hat, mit dem man sich erst allmählich vertraut macht, so liegt dieß durchaus nicht in irgend einer Neigung zum Gesuchten, in irgend einer manierirten Vorliebe für absonderliche Formen der Gedanken, sondern in der scharf und eigenthümlich ausgebildeten Gestalt derselben, die den Verf. zu neuen Bezeichnungen und Wendungen mannichfach nöthigt und berechtigt.

Was dieser Predigtsammlung eine der ersten Stellen unter denen, die in der neuesten Zeit erschienen sind, sichert, das sind einerseits die Vorzüge, die sich auf ihr Verhältniß zur heiligen Schrift beziehen, die ausgezeichnete Fülle und Tiefe christlicher Erkenntniß, das Leben und Weben in der Schrift, welchem stets aus allen ihren Theilen das Treffendste und Anwendbarste gegenwärtig ist, die fruchtbare Benutzung der Texte, die in dem größern Theile dieser Predigten wahrhaft meisterhaft ist. Andererseits ist es die tiefe Wahrheit und Lauterkeit des Sinnes, die hier überall sich ausspricht. Dem Rec. wenigstens sind diese Predigten besonders darum so lieb und werth, weil sie so gar nichts von Phrase, nichts von Declamation haben; keine Uebertreibung, um rednerischen Effect zu machen, keine Spur von falschem Pathos — mit der innigsten Begeisterung und festesten christlichen Entschiedenheit verbin-

det sich überall das Maß der reifsten Besonnenheit. Nicht wild schäumend, sondern in sanfter, doch stets kräftiger Bewegung, überall klar und durchsichtig bis auf den Grund, ergießt sich der Strom der Rede. Rec. kann kaum eine Seite lesen in diesen Predigten, ohne immer aufs neue den Eindruck zu erhalten, daß hier Alles ein vom Redner wahrhaft Erlebtes, ein innerlich Erfahrenes ist. Mit heimischer Sicherheit bewegt er sich auf diesem Gebiete des innern Lebens; es ist keine Predigt, die uns nicht einen überraschenden Blick auf irgend eine verborgene Stelle desselben gewährte, oft nur ganz gelegentlich und wie absichtslos, worin eben jene heimische Sicherheit sich am schönsten beurkundet. — Aber freilich, um so zu predigen, dazu gehört nicht allein ein ähnlicher Ernst und eine ähnliche Tiefe des innern Lebens, sondern auch das Talent, welches Hr. Dr. Nitzsch in bewunderungswürdigem Grade besitzt, dieses innere Leben bis in sein zartestes Gewebe hinein dem Betrachtenden anschaulich darzulegen, und doch dabei sich überall vor der Verirrung in einseitige Subjectivität zu bewahren.

In Beziehung auf die Form bedient sich Hr. Dr. Nitzsch einer würdigen Freiheit. Die Texte sind frei gewählt, wie denn dieß immer allgemeiner geschehen sollte bei der Beschaffenheit unsrer Perikopensammlung, welche eine unschätzbare Fülle der schönsten Schriftabschnitte ganz von dem Rechte ausschließt, Grundlage christlicher Predigt zu seyn. Was man neuerdings, zum Theil ganz wohl begründet, zum Theil sehr künstlich und willkürlich beigebracht hat, um aus der Idee des Kirchenjahres die Nothwendigkeit jeder Perikope an ihrer Stelle nachzuweisen, kann uns in dieser Ueberzeugung durchaus nicht irre machen. — Das Verhältniß der Predigt zum Texte gestaltet sich am häufigsten nach der synthetischen Methode; doch ist nicht selten auch die analytische Methode angewandt, z. B. in der fünfzehnten, siebzehnten, achtzehnten, neunzehnten,

fünfundzwanzigsten und sechsundzwanzigsten Predigt u. a. m. Bald ist dem Texte ein besonderer Eingang vorangestellt, bald nur ein kurzes Gebet, öfters auch gar nichts, wie es dem Redner eben jedesmal zweckmäßig geschienen. Eben so zwanglos und mannichfaltig behandelt er den Schluß. Auf die äußere Symmetrie der Theile ist sehr wenig Werth gelegt, fast zu wenig; oft, ja gewöhnlich ist der zweite bedeutend kürzer, als der erste, und der dritte, wenn ein solcher vorhanden, wieder kürzer, als der zweite. — Freunde solcher Freiheit und Feinde steifer, pedantischer Formen, wie sie noch immer so großes und so schädliches Ansehen genießen in der Behandlung der kirchlichen Rede, werden es gewiß Hrn. Dr. Nitzsch Dank wissen, daß er durch sein Beispiel dazu beiträgt, letztere von unnöthigen Beschränkungen und willkürlichen Hemmungen zu befreien.

Soll Rec. zum Schlusse noch einige Proben geben aus den vorliegenden Predigten zum Belege seines Urtheils, und die schönsten unter ihnen besonders hervorheben: so befindet er sich wirklich in Verlegenheit, wie er dieser Anforderung entsprechen soll. Es gehört zu der Vortrefflichkeit dieser Predigten, daß sie so gar nichts haben von dem, was man schöne Stellen zu nennen pflegt — einzelne Passus, die in ihrer Form mit besonderer Liebe und Sorgfalt gearbeitet und mit rednerischem Schmucke reich versehen sind, so daß sie und der Eindruck, den sie zu machen bestimmt sind, als das eigentliche Wesen der einzelnen Predigt erscheinen, alles Uebrige fast nur als Vorbereitung, Uebergang, Ausfüllung. Diese Behandlungsweise der kirchlichen Rede, die oft vorzugsweise Effect macht bei den Hörern, liegt dem Verf. erstaunlich fern; immer ist es ihm um ein Ganzes christlich praktischer Erkenntniß zu thun, und allen Gliedern dieses Ganzen ist gleiche Liebe und Sorgfalt gewidmet. Eben darum sind einzelne Stellen, aus diesem enggeschlossenen Zusammenhange herausgerissen, weder wahrhaft verständlich, noch besonders anspre-

chend, und auf keine Weise geeignet, eine anschauliche Vorstellung von dem eigenthümlichen Charakter der Beredsamkeit ihres Urhebers zu geben, noch weniger freilich die Mittheilung der Dispositionen, und wir können hier nur Jeden auffordern, sich durch eigene Lesung zu überzeugen. — Eben so schwer ist es, aus dem Ganzen dieser Sammlung einzelne Predigten als die trefflichsten und bedeutendsten herauszuheben; man fühlt es jeder an, daß der Geist des Redners ganz und ungetheilt in ihr war; und Rec. wüßte sich kaum auf eine zu besinnen, welche, wenn er sie mit empfänglichem Sinne las, ihm nicht während des Lesens als eine der schönsten erschienen wäre. Sollen wir aber doch auf einige vor andern aufmerksam machen, so begegnen uns gleich unter den ersten die beiden über das Wort des Johannes: Ich schreibe euch Vätern, denn ihr kennet den, der von Anfang ist; ich schreibe euch Jünglingen, denn ihr habt den Bösewicht überwunden (1. Br. 2, 13), die eine an die Väter, die andere an die Jünglinge gerichtet. Besonders dringt hier die zweite über das Thema: des göttlichen Wortes Erinnerung an die Jugend, daß sie den Bösewicht überwunden habe, sehr tief ein in das jugendliche Leben und seine Täuschungen und Kämpfe, und zeigt ihm mit dem Nachdruck und der Ueberzeugungskraft der innig besorgten Liebe den sichern Weg zum Siege. — Wie ein ausgezeichnet schwieriger Text mit den beschränkten Mitteln, die der Predigt zu Gebote stehen, klar zu machen und fruchtbar zu behandeln sey, das zeigt die zwölfte Predigt, welche nach Mark. 9, 49, 50 sehr gründlich über das Thema: Das Salz der Wahrheit und das Feuer der Trübsal, handelt. Daß dieß ein Doppelthema ist, ist gewiß ein sehr geringfügiger Mangel; indessen wäre doch wohl bei dem Fehlen einer strengen Einheit und bei dem Uebelstande, daß der dritte Theil sich nur auf die erste Hälfte des Thema's bezieht, die Behandlung des Textes in Form der eigentlichen Homilie, ganz unter den

hier aufgestellten Gesichtspuncten, vorzuziehen gewesen; so daß das Thema etwa seyn würde: Die Belehrungen des Herrn über die wichtigsten Mittel zur Reinigung und Bewahrung des christlichen Lebens. — Zu den schönsten Zierden dieser Sammlung gehört auch die gleich darauf folgende Predigt über das Thema: Die Verherrlichung Gottes, unsers Heilandes, durch die neuen Lieder, die er von jeher in seiner Gemeinde erweckt hat. Hier wird ein Gegenstand, der wohl nur selten einer Predigt zum Thema gedient haben mag, die Bedeutung und Wirkung christlicher Liederpoesie, von der innersten Mitte christlichen Lebens aus gründlich gewürdigt. Aus dieser Predigt kann es sich Rec. nicht versagen einige Stellen mitzutheilen, die das, was der christliche Sinn an den Hervorbringungen unsrer neuern Poesie schmerzlich vermißt, treffend und nachdrücklich bezeichnen. S. 132 heißt es: „Worin besteht denn nun die Neuheit dieser Lieder? Die Geschlechter der Menschen und also auch die Sängerschulen folgen aufeinander; die Künste der Dichtung und die Weisen des Gesanges haben ihre Zeit, und durchlaufen, bald fallend, bald steigend, die Bahn der allgemeinen Bildung mit. Wenn nun schon die menschlichen Kunstrichter sich dann oft das Alte loben, und an dem Neueren und Neuesten wenig Freude haben: wie sollte der Herr und seine Gemeine gerade nach der veränderlichen Neuheit fragen, und an der jüngsten Frucht des Tages Wohlgefallen haben? Im Ganzen und Großen geredet nach dem Sinne der Schrift, gibt es nur Ein Altes und Ein Neues, und dieß ist der gründlichste Unterschied, der durch Alles in der Welt, auch durch Sprache, Gedicht und Gesang hindurch gehet. Da, wo der Mensch von dunkeln Erinnerungen des Paradieses lebt, und auf den Trümmern verlorner Herrlichkeit entweder leichtsinnig froh sich eine schöne Gegenwart aus Kunst und Genuß zu erbauen sucht, oder mit ernsterem Gesichte aus eigner Kraft, Sitte, Recht und Gerech-

tigkeit gründen will, und das Eine wie das Andere wieder gegen seine eigene Sünde, Lust oder Unlust kaum zu verwahren vermag; da wo er durch das Gesetz, das in Geboten gestellt ist, sich gezwungen und getrieben fühlt, und theils im Irrlichte der verständigen Sinnlichkeit, theils in den Dämmerungen der Sehnsucht und Verheißung einhergeht, immer getheilt zwischen dem Heiligen und Gemeinen, Gott und dem Geschöpfe, dem Gewissen und der Lust, dem Wohlwollen und dem Hasse, dem Leben und dem Tode: da ist das Alte, in welcher neuen Zeit und Gestalt es auch da sey, im besten Falle ein alter Bund, der nach dem Neuen fragt und forscht. Auch dieses Alte kann singen und besungen werden, und viel Schlimmes durch Besseres und Edleres überwinden und in Schranken halten, aber es ist das Alte, und ach! wie vieles der jüngsten und schönsten Lieder, Schriften und Erfindungen trägt den unverkennbaren Stempel dieses menschlichen irdischen Alterthums an sich! Da aber, wo der Mensch sich in dem Eingebornen vom Vater, der in die Welt gekommen, wieder erkannt hat, und von diesem Lichte der Erkenntniß aus zurück und hinauf und vorwärts schaut, an dem Frieden Gottes in Christus den Vater merkt, und die Brüder wahrnimmt, aus dem Tode der Furcht und des Weltsinns in das Leben der Liebe und des Glaubens eingegangen ist, da ist das Neue immer schon vor so vielen Jahrhunderten gewesen, und da bleibt es." Gegen den Schluß dieser Predigt heißt es S. 139: Dichtkunst, Gesang, Wohllaut und Saitenspiel sind den Menschen überall zu einer gewissen Befreiung der Seele, zur Beruhigung und Feier, zur Besänftigung, bald der tobenden Begierden, bald der Schmerzen, zur Ueberwindung einer niedern Wirklichkeit verliehen. Warum sollte nun durch ihren Himmel nicht auch der höchste Himmel der Wahrheit und Gerechtigkeit, der Freude und des Friedens näher kommen der Erde? Freilich will diese Kunst von je her an sich selber und ohne Weiteres Wahr-

heit, Liebe und Gemeinschaft Gottes seyn; sie hat alle Götzen der Erde in sich aufgenommen und als Götter dargestellt, sie hat die Wollüste geheiligt und sich dem Dienste des Gottes Jesu Christi, des Vaters der Herrlichkeit, abgesagt. Ganze Reihen der edelsten Künstler sind an dem nahen Heiligthume vorübergegangen, und in der Gemeine Gottes singt man ihre Lieder nicht; denn es sind nicht die neuen, sie gehören dem vorhin beschriebenen Alterthume an. Soll denn nun wirklich zwischen dem Heiligen und Lieblichen geschieden seyn, wie zwischen dem Mißtone und der Harmonie, wie zwischen dem Häßlichen und Schönen? Es war vordem nicht so, und wird wieder nicht so seyn." — Die sechszehnte Predigt entwickelt nach Ap. Gesch. 19, 1—7 in einer schönen Steigerung die verschiedenen Arten, zu erfahren, daß ein heiliger Geist sey, die erste die aus dem Unterrichte der h. Schrift, die zweite, die im Umgange mit Christen, die dritte, die an unserm eignen Herzen. Doch die folgende über das Thema: So wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln, steht dieser an gründlicher Wahrheit und eindringender Kraft der Gedanken auf keine Weise nach, und eben so wenig die dann sich anreihenden drei trefflichen Predigten über das Gleichniß vom verlorenen Sohne. Aus den übrigen heben wir nur noch zwei heraus, die besondern Veranlassungen ihr Daseyn verdanken. Die eine ist bei der Nachfeier des augsburgischen Konfessionsfestes in Gegenwart der Pfarrschule gehalten worden über das Thema: Wie segensreich die zu Augsburg behauptete Reformation für Schule und Erziehung geworden. Dieser Einfluß wird sehr scharfsinnig und einleuchtend dargethan aus drei Hauptmomenten der Reformation, aus ihrem Zurückgehen auf die h. Schrift als allein sichere Erkenntnißquelle religiöser Wahrheit, aus ihrem Festhalten an der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und aus ihrem Abstellen kirchlicher Mißbräuche. Die andere ist zu Köln

am Jahresfeste der Missionsgesellschaft gehalten worden, eine warme und klare Rechtfertigung der Freude der evangelischen Kirche an dem oft verkannten Werke der Mission, nach Jes. 49, 4—6. Diese Predigt, die bei aller Anerkennung der großen Hemmungen, die den Erfolgen des Missionswesens noch entgegenstehen, doch das lebendigste Vertrauen zur Gottgefälligkeit dieses großen Werkes ausspricht und mittheilt, gehört gewiß zu dem Schönsten und Gediegensten, was in der neuesten Zeit über das Missionswesen gesagt worden ist.

2. Die zweite Sammlung enthält zwölf Predigten, die der Herausgeber in dem akademischen Gottesdienste zu Halle gehalten, nebst einigen Beilagen. Er hat sie seinen gegenwärtigen und ehemaligen Zuhörern gewidmet in einer warmen Zuschrift, in der er ihnen besonders die Wichtigkeit einer treuen und lebendigen Verwaltung der speciellen Seelsorge kräftig an's Herz legt.

Die Predigten beurkunden in hohem Grade Herrn Dr. Tholuck's entschiedenen Beruf zum geistlichen Redner. Die Eigenthümlichkeit seiner rednerischen Gabe ist eine durchaus andere, als die von Herrn Dr. Nitzsch, aber nicht minder ausgezeichnet in ihrer Art. Ihm stellt sich Alles in großartigen Umrissen dar; es ist ihm fremd, irgend einen Zustand in alle seine Bestandtheile sorgfältig zu zerlegen, irgend eine Lehre nach allen Seiten genau zu bestimmen; immer sind es — um mich so auszudrücken — große Massen, die er für seine Zwecke in Bewegung setzt; er faßt die höchsten Gegensätze, die Seligkeit des Himmels, und die Qual der Verdammniß, die Kämpfe des irdischen Lebens, die Ahnungen und Träume der Kindheit, die Leere und den Jammer des späteren ungöttlichen Lebens, die Schrecken der Todesstunde, und die Entzückungen der Geburt zum neuen Leben, kräftig zusammen, in Ein Bild, dessen Centrum die heilige Gestalt des Sohnes Gottes

ist, und bringt damit unwiderstehlich ein in das Innerste unsers Herzens, um seine tiefsten Schmerzen zu wecken und es zur höchsten Wonne emporzuheben. Für die Gefühle der Trauer über die Macht der Sünde, der Sehnsucht nach dem unbekannten Gott und dem Erlöser, der Freude an dem Besitze seiner Gnade, des Verlangens nach dessen Vollendung, der stillen Ergebung in Gottes Willen hat er den lebendigsten, innigsten, zartesten Ausdruck; überall stehen ihm kühne und glänzende Bilder zu Gebote; nicht die heilige Schrift allein öffnet ihm ihre Schatzkammern, sondern die Weisen von Hellas, die Kirchenlehrer älterer und neuerer Zeit, die christlichen Liederdichter müssen ihm die Blüthen ihrer schönsten, treffendsten Aussprüche darbringen, um sie dem Einen zu Füßen zu legen; selbst Anspielungen auf die weltlichen Dichter der neuesten Zeit werden nicht verschmäht; so wird die Welt, willig oder unwillig, dem Heiligen dienstbar gemacht. Es ist Dr. Tholuck eine zauberische Gewalt über das Gemüth gegeben, und ganz besonders besitzt seine Rede Alles, was ihr den mächtigsten augenblicklichen Eindruck auf den Hörer sichern muß, und wir können es uns wohl denken, wie mancher Studirende, der bis dahin niemals eine lebendige, in das Innerste des Gemüths eingreifende Predigt gehört, und sich darum allmählich gewöhnt hat, eine gewisse Trockenheit und Langweiligkeit für das eigenthümliche Wesen der Predigt und die Bedingung ihrer erbaulichen Wirkung zu halten, wenn er sich einmal in Tholuck's Kirche verirrt, mit starren Blicken an den Lippen des Redners hangen mag, staunend über die neue, wunderbare Sprache, die er hier vernimmt. Rec. theilt hier als Probe der Darstellungsweise dieser Predigten nur eine Stelle mit, wie sie ihm gerade in das Auge fällt. S. 78. „Der heilige Unbekannte, dessen Gesichtszüge du nicht erkennen konntest, als du aus den Sternen, aus den Blu-

men, aus dem Menschenherzen sie zu entziffern sucht: siehe, er ist dir entgegengekommen, menschlich nahe; in Galiläa hat er seine Hütte aufgeschlagen; blicke in Jesu Herz und du hast in Gottes Herzen gelesen; denn „wer mich siehet, Philippe, der siehet den Vater", so ruft er. Heilige Liebe! als ich an dir vorüberging, da du unter dem Schleier der Natur verborgen lagest, da ahnete ich dich, und mein Herz schwoll voll Sehnsucht; seitdem im Sohne Gottes ich dich angeschaut, der dem verlornen Schafe nachgeht und den Mühseligen und Beladenen zu sich einladet, da habe ich dir in's Angesicht gesehen und kenne dich, und beuge meine Knie vor dir und rufe: ewige Liebe, gehe auch an mir nicht vorüber, an dem ärmsten deiner Kinder! — Ja, Freunde, was der verborgene Gott ist, erst in Christo wird es uns offenbar; aber auch, was das verhüllte Menschenherz ist, erst ihm gegenüber lernst du es erkennen. Indem ich ihn anschaue, den Gottes- und der Menschen Sohn, da erwacht es in meinem Herzen, daß auch ich göttlichen Geschlechtes bin; aber auch gerade, wenn ich ihn anschaue, da brechen die Thränen aus, denn ach! das Gottesbild ist schmählich in mir entstellt, und es dient in mir, was da herrschen sollte. Seinem Gehorsam gegenüber lernte ich meinen Ungehorsam kennen, seiner Demuth gegenüber meinen Hochmuth, seinem Erbarmen und liebewallenden Herzen gegenüber mein kaltes und liebeleeres Herz. Und ich stand unendlich betrübt und beschämt da, und meine Thränen flossen. Da sprach eine Stimme vom Throne der Herrlichkeit: „Weine nicht, denn es hat überwunden der Löwe aus dem Stamme Juda!" Willst du gesund werden? Ich sprach: Ja, Herr, ach du weißt, wie sehr! Da sprach er: Mein Sohn, sey getrost, dir ist geholfen, stehe auf und folge mir nach! Und ich folgte ihm nach, und siehe! ich wurde inne, daß er mich nicht betro-

gen hatte, als er sagte: „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben."

Wir könnten uns begnügen, hiemit aufmerksam gemacht zu haben auf eine der ausgezeichnetsten Predigtsammlungen, die uns die letzten Jahre gebracht, und uns zurückziehen auf den Gemeinspruch: ubi plurima nitent, haud ego paucis offendar maculis. Aber gerade bei einem so großen Talent, von dessen weiterer Entfaltung und Ausbildung wir berechtigt sind die höchsten Leistungen auf dem Gebiete der geistlichen Beredsamkeit zu erwarten, ist die Kritik doppelt verpflichtet, das, was möglicher Weise Hemmung und Verlockung in falsche Richtung werden könnte, offen und rückhaltslos zu bezeichnen. Dahin gehört vor Andern die mit starker Einseitigkeit vorherrschende Tendenz, zu ergreifen und zu erschüttern, welche oft mit einer Absichtlichkeit verfolgt wird, die fast etwas Verletzendes hat. Diese Vorliebe für das Erschütternde hat den Redner im vierten Theile der letzten Predigt verleitet, seine Disposition zu vergessen. Es soll die reiche Tröstung erwogen werden, welche die zum Grunde liegende Erzählung von der Begnadigung des Uebelthäters am Kreuze uns darbietet; aber in der Ausführung dieses Theils wird der Tröstung nur mit einigen Worten gedacht, alles Uebrige ist der Darstellung der Schrecknisse des: Es ist zu spät, gewidmet. Eben deshalb tritt das Moment der Lehrentwickelung in diesen Predigten zu sehr zurück; sie regen mächtig an; aber sie begründen nicht genug einen festen Zusammenhang christlicher Erkenntniß, durch den doch das neue Leben selbst erst die rechte Basis erhält. Genauer betrachtet, ist der Reichthum dieser Predigten nicht so sehr ein Reichthum der christlichen Gedanken, als der Bilder, durch deren unerschöpfliche Fülle der Redner auch öfter wiederkehrenden Gedanken jedesmal ein neues Gepräge zu geben weiß. Eine Gemeinde aber, wie

sie um Hrn. Dr. Tholuck sich gebildet hat und immerfort bildet, können wir uns doch nicht als unempfänglich für die Weiterführung in christlicher Erkenntniß und noch immer bloß der Anregung bedürftig denken.

Mit jener vorherrschenden Richtung auf gewaltige Erschütterung der Gemüther hängt es zusammen, daß die Darstellung zuweilen das Maß verliert und eine allzugrelle Farbe erhält. Dieß gilt besonders von der elften Predigt, welcher der Verf. sich selbst gedrungen gefühlt hat einen rechtfertigenden Anhang beizugeben. Wenn der Verf. in dieser Predigt zu zeigen sucht, daß, wer Christum für einen bloßen Menschen halte, dessen Verhältniß zu Gott von dem unsern gar nicht wesentlich verschieden sey, ihn von der Sünde des Hochmuths nicht frei sprechen könne, so ist gegen die Wahrheit dieser Behauptung schwerlich etwas Gegründetes und Stichhaltiges einzuwenden, und wunderlich muß es uns vorkommen, wie viel die Vernunft sich von denen, die sich vorzugsweise zu Vertretern ihrer Rechte in Glaubenssachen aufwerfen, gefallen lassen muß, wenn sie uns zumuthen, die erhabenen Zeugnisse Christi von seiner göttlichen Würde auf diese oder jene Weise abzuthun, oder auch auf sich beruhen zu lassen, und dann doch ihn tief zu verehren als den besten und edelsten Menschen. Ein strenges und rücksichtsloses Denken muß gewiß die Alternative anerkennen: Entweder an Christum als den Eingebornen vom Vater, den fleischgewordenen Logos glauben, oder gar nichts mit ihm zu schaffen haben. Eben so wenig ist die Möglichkeit einer fruchtbaren und erbaulichen Behandlung eines solchen Thema's abzuleugnen. Aber gewiß ist hier neben dem Nachdrucke, den dieser Gegenstand fordert, mit großer Vorsicht und Zartheit zu verfahren, um keimenden Glauben nicht zu erstikken, und christliche Gemüther nicht zu verletzen. Und dieß ist es, was wir an dieser Predigt vermissen; die Sache ist

auf eine Spitze getrieben, gegen welche die Anhänger jener Ansicht doch allerdings manches auf ihrem Standpuncte Gegründete vorbringen können. Und ist es, wie in dem beigegebenen Anhange angedeutet wird, nichts als eine Inconsequenz ihres Gemüthes, wodurch sie Ehrfurcht und Anhänglichkeit an Christum bewahren, so ist diese Inconsequenz eben der edelste Keim ihres innern Lebens, der gewiß der sorgfältigsten Schonung bedarf. — Doch wie es sich damit auch verhalte, solche entsetzliche Anreden an den eingebornen Sohn des lebendigen Gottes, wie sie auf S. 156. 157 als Consequenzen jener Ansicht vorkommen, dürfen nimmermehr gehört werden auf christlicher Kanzel; so sich hinein versetzen in diese blasphemischen Consequenzen, daß er aus ihnen heraus öffentlich an heiliger Stätte Gericht hält über den Richter der Welt, darf der christliche Prediger nicht, und jedes gläubige Gemüth muß sich von solchen Worten mit Schauder abwenden.

Daß Dr. Tholuck sich seine Freiheit in der Behandlung der homiletischen Formen eben so wenig wie Dr. Nitzsch durch willkürliche Satzungen der Homiletik beschränken läßt, läßt sich von ihm im Voraus erwarten. Aber zuweilen zerstört er auch wohlbegründete Ordnungen. So geschieht in der elften und zwölften Predigt nicht das Geringste, um das Thema irgendwie vorzubereiten, seine Wahl zu motiviren und die Zuhörer dafür zu gewinnen, sondern es wird ihnen, daß ich so sage, despotisch aufgedrungen; die Predigt beginnt mit der Verlesung des Textes, und unmittelbar darauf wird Proposition und Partition angegeben. Eben so scheint es uns gegen eine sehr wohlbegründete Ordnung zu verstoßen, wenn das Thema öfters schon vor Verlesung des Textes angegeben wird. Das Thema soll gleichsam vor den Augen der Zuhörer aus dem Texte entstehen; die Einheit der Betrachtung darf nicht schon unabhängig von ihm fertig geworden seyn.

Auch unter den Predigten der ersten Sammlung finden sich zwei, in denen gegen diesen Kanon, der aus dem Wesen des Verhältnisses zwischen Predigt und Text sich nothwendig zu ergeben scheint, gefehlt ist. — Die sechste und zwölfte unter den Predigten Dr. Tholuck's werden von ihm als Homilieen bezeichnet, aber mit welchem Rechte? Man sieht wohl, sie haben diesen Namen erhalten, weil ihnen kein Thema vorangestellt ist. Aber das Verfahren ist ganz und gar synthetisch; ja die erste der beiden hat eine strenger angelegte Disposition, als die meisten andern, und das Thema ist eben nur nicht ausgesprochen, liegt aber ganz nahe. Dieses Merkmal, ob das Thema ausdrücklich angegeben ist oder nicht, wäre doch auf jeden Fall ein viel zu untergeordnetes und äußerliches, als daß es einen so durchgreifenden Gattungsunterschied, wie der zwischen synthetischer Predigt und Homilie, begründen könnte. Das Verfahren in der Benutzung des Textes ist in letzterer durchaus ein anderes als in ersterer, und das wesentlichste äußere Merkmal ist immer dieß, daß der Fortschritt der letztern nur durch die Ordnung der Texteswortes, der der erstern durch eine logisch geordnete Disposition geleitet und bestimmt wird. Wirkliche Homilieen sind die zweite und die achte Predigt, die hier nicht als solche bezeichnet werden, ohne Zweifel nur darum nicht, weil ihr Thema ausdrücklich ausgesprochen ist. Dieß hat aber auf den Begriff der Homilie gar keinen Einfluß; die Homilie verträgt eben so gut ein Thema, wie die synthetische Predigt, man müßte denn unter Homilie nur jene lockere Zusammenstellung ganz disparater Gedankenreihen verstehen, die ganz darauf Verzicht leistet, ein Ganzes zu bilden, dessen Mannichfaltigkeit einer bestimmten Einheit untergeordnet ist. Ist aber eine Einheit der Betrachtung vorhanden, so ist es in der Regel auch zweckmäßig, sie zum Behufe der leichtern Auffassung des Ganzen ausdrücklich hervorzuheben.

Ref. fühlt sich gedrungen, zum Schlusse den Herausgebern beider Sammlungen seinen herzlichsten Dank zu sagen für die reiche Erbauung, die sie ihm gewährt haben; und er ist überzeugt, daß er hierin das Organ zahlreicher Leser dieser Predigten ist.

Lic. J. Müller.

Uebersichten.



Literärische Uebersicht
der
Pädagogik in den zwei letzteren Generationen.

Von
D. Schwarz,
Geheimen Kirchenrathe und Professor zu Heidelberg.
(Beschluß.)

Ehe wir die neueste Literatur der Erziehungsschriften betrachten, müssen wir noch etwas aus einer frühern Periode in Erinnerung bringen, dessen, wie es scheint, nur in der Geschichte der pietistischen Streitigkeiten am Ende des 17ten Jahrhunderts gedacht und bald nachher nicht mehr erwähnt worden. Es ist eine kleine Schrift, in welcher die christliche Erziehung gegen den damaligen geisttödtenden Religionsunterricht an das Herz gelegt wird; sie ist gehaltreich, ging aber für die Pädagogik verloren. Sie hat den bekannten P. Poiret zum Verfasser, der sie gegen 1690 ohne seinen Namen in lateinischer Sprache herausgab, und sie findet sich in der Sammlung: de eruditione solida specialiora. Amstelod. 1707 unter dem Titel: principia religionis vitaeque Christianae ad liberorum educationem accommodata. Ein Prediger in Hamburg, Horbius, Spener's Schwager, übersetzte sie unter dem veränder-

ten Titel: Die Klugheit der Gerechten, die Kinder nach den wahren Gründen des Christenthums von der Welt zu dem Herrn zu erziehen, vorgestellt in einem Sendschreiben an eine Standesperson. Hamburg 1693, und theilte dieses Büchlein als Neujahrsgeschenk unter seine Zuhörer aus; leider zu seinem eigenen großen Unheil. Denn die Erbitterung seiner hamburger Amtsbrüder und ihrer Partei gegen ihn, als einen sogenannten Pietisten, kam dadurch zu jenem heftigen Ausbruche, der diesen trefflichen Geistlichen durch Volksauflauf und Rathsbeschluß mit seiner Familie aus der Stadt verbannte. Er wurde ein wahrer Märtyrer, der bald darauf im Holsteinischen krank und elend starb. Schon wegen dieser Verfolgung des Uebersetzers verdient das Büchlein gekannt zu werden, welches als ein „ketzerisches und verführerisches" verrufen wurde, und gegen welches alsbald eine „in Eil zwar abgefaßte, aber in Gottes Wort fest gegründete Warnung an die werthe Stadt Hamburg, absonderlich seiner lieben Gemeine zu St. Jacobi" von D. Mayer erschien. Doch wir wollen hier nur diese Schrift in Erinnerung bringen, als eine solche, die in der Pädagogik hätte bedeutend werden können, vielleicht finden wir anderswo Gelegenheit, sie wieder in das Publicum einzuführen. Nur Eins zur Probe. Der Verf. empfiehlt das Gebet des Herrn zum Auswendiglernen für Kinder, wenn man sie dabei wissen läßt, daß es kein Gebet, und daß es nicht Gott angenehm sey, wenn das Herz nicht das Verlangen wahrhaftig hat, daß Gott gepriesen, sein Wille befolgt, seine Gnade und Liebe erfleht, von den begangenen Sünden Befreiung, vor den künftigen Bewahrung verlangt werde, welches der Inhalt der sechs Bitten sey ꝛc. Das nennt nun jener Gegner „eine schnöde Art, das heilige V. U. zu behandeln, worüber man recht erschrecken müsse."

Diese Geschichte möge uns aufmerksam darauf machen,

wie die Entwickelung der Erziehungskunde manchmal durch den herrschenden Zeitgeist gehemmt oder unterbrochen worden; und haben wir nicht auch in der jetzigen Periode gegen dergleichen zu wachen, das freilich in ganz anderer Form entgegen wirkt?

Die Richtung der pädagogischen Literatur hat sich in der neuesten Zeit mehr und mehr auf den Unterricht und das Schulwesen gewendet. Es mag wohl das, was Pestalozzi hierzu in dem ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts angeregt hat, vornehmlich dazu gewirkt haben, allein es lag auch im Ganzen der Entwickelung, daß die Grundsätze der Erziehung auf das Unterrichtswesen, auf dessen Verbesserung schon länger her Bedacht genommen worden, nunmehr bestimmter einflossen und eine Gestaltung hervorbrachten, welche den erziehenden Unterricht charakterisirt. So bildete sich die Methodik, und sie ist ein Hauptzweig der neuesten Literatur geworden, mehr und mehr in die Bearbeitung des Schulwesens übergehend, welches denn ein allgemeines lebendiges Interesse, besonders von Seiten des Staats, in ganz Europa dermalen gewonnen hat.

Die bekannten Methodiker Basedow, von Rochow, von Schulstein u. A. hatten im Leben selbst den Unterricht aus dem bisherigen Schlendrian zu befreien angefangen, und nun fuhr man in diesen Verbesserungen fort. Auch konnte man von den 1780ger Jahren an eine ganze Bibliothek über Lehrarten und Schuleinrichtungen sammeln; wir wollen nur eine Reihe von Namen von A bis Z hier aus dem Gedächtnisse aufzählen, mit Bitte um Nachsicht, daß noch viele fehlen: Albanus, André, R. Z. Becker, Blasche, v. Bonstetten, Denzel, Dinter, Diesterweg, v. Dohm, Ehlers, Frank, Graser, Fr. Gedike, Hanhart, Hartung, Harnisch, Heim, van Heusde, Haun, Horstig, F. A. L. Hoffmann, Junker, Klumpp, Fr. Koch, Kröger, Krünitz, Lechmann, Natorp, Niethammer, Oli-

vier, Overberg, Parizek, Pöhlmann, v. Reiche, Rist, Rieß, Riemann, Resewitz, C. L. Roth, Sattler, Schramm, Schlachter, Schlez, Schlosser, Schwabe, Snethlage, Solger, Steinbart, Stephani, Stuve, Thiersch, Villaume, C. D. Voß, Völter, Weiller, Zachariä, C. A. und Ch. H. Zeller, Zöllner, H. G. und Ch. G. Zerrenner. Wollten wir indessen diejenigen Schriftsteller herausziehen, welche im Ganzen der Schulbildung einige Epoche machten, so sind es deren auch nicht wenige, weil sich die allgemeine Methodik in der Vielfachheit der speciellen Theile entwickelt hat, wo denn das Kleine manchmal wichtig ist. So hat Stephani durch seine Lautirmethode den Volksschulen einen neuen und bleibenden Vortheil gebracht, während die von Olivier mehr sinnreich als handgreiflich war; und so hat Pestalozzi durch sein sogenanntes ABC der Anschauung aus dem Einzelnen und Kleinen etwas hervorgerufen, das der ganzen Methodik einen neuen Schwung ertheilte. Wichtiger noch für das Schulwesen wurde die Erfindung Lancaster's, der als Ein Schulmeister unter tausend Schülern zu London lehrte, und den wechselseitigen Unterricht einführte. Wenngleich Deutschland auf seiner höheren Stufe der Elementarschulen dieser Einrichtung nicht bedurfte, so war sie doch andern Ländern ein wichtiges Mittel für den Anfang, und auch bei uns wurde in dem Lehrorganismus durch einigen Gebrauch des wechselseitigen Unterrichts manches gewonnen; es wurden Versuche zu einer unsern Schulen angemessenen Anwendung desselben gemacht, die weiteren Erfolg hatten, wie besonders die königl. dänische zu Eckernförde hierzu angeordnete Anstalt unter v. Eggers und Hansen beweiset. Der Deutsche ist aufmerksam und betriebsam in allem, was Bildung betrifft, und so ist keine Erregung erfolglos für unser Schulwesen vorüber gegangen; und wenn es auf der einen Seite zu unsern Fehlern gehört, daß wir das vergessen, was wir früher selbst versucht hat-

ten, so achten wir auf der andern Seite desto mehr auf jede neue Erscheinung, die in dem Auslande auftaucht, bewundern sie zwar, aber prüfen sie auch, und behalten das Gute, — das wir vielleicht schon längst besaßen. Eine Erfahrung der Art gewährt uns jetzt das Interesse, womit man die sogenannte hamilton'sche Methode im Sprachunterrichte ansieht; von dem Wunderwesen der jacotot'schen scheint schon keine Rede mehr zu seyn.

Sollten wir bestimmte Momente angeben, welche sich in dem Lehr- und Schulwesen seit etwa 20 Jahren entwickelt haben, so würden wir zwar in Verlegenheit seyn, jedoch bietet sich uns ein entschiedener Zug dar, welcher diese neue Periode bezeichnet, und der durch alle Zweige des Jugendunterrichts hindurchgeht. Er ist kein anderer, als die allgemeine Anwendung alles dessen, was vielfach im Methodischen gewonnen worden, worin sich die Bereitwilligkeit ausspricht, überall das Erprobte zu benutzen, und also die Verbesserung des Unterrichts und der Schulen fortschreitet. Alle Thätigkeiten im ganzen Umfange der Jugendbildung, sie seyen erfindend oder anwendend, — und sie sind nicht gering, — werden bei uns alsbald ein Gemeingut, wie der reiche Quell durch den ganzen Garten geleitet wird. Das Fortbilden im Einzelnen geht in das Allgemeine über, und in Ruhe erwächst aus der Wurzel die Nationalbildung. Was nun der einzelne Mann hierzu beiträgt, fließt alsogleich in die Gesammtheit ein, so daß man es kaum auszuscheiden im Stande wäre; ja wir dürften nicht einmal einen oder den andern berühmten Namen aus der Literatur oder der Praxis dieses Faches nennen, ohne immer noch mehrere andere, die vielleicht gleiche Verdienste haben, zurückzusetzen. Der Verf. dieses fragte sich schon oft: wer ist wohl der voranstehende Methodiker unserer Zeit? und wenn er sich einen Namen nannte, so traten sogleich manche andere vor denselben hin. In der Regel sind es auch nur einzelne Zweige des

Unterrichts, welche in der Literatur methodisch behandelt und dann in umfassenden Lehrbüchern zusammengestellt worden.

Wir haben hiermit auch schon die Fortschritte dieser Zeit in dem Schulwesen bezeichnet. Die niederen Schulen sowohl als die höheren gewannen unmittelbar durch die Verbesserung des Unterrichts, und auch hier sind nicht sowohl einzelne Männer oder Schriften zu nennen, die in dieser letzteren Periode unter uns als neue Mächte hervorgetreten wären, wie etwa in England ein Brougham, in Frankreich ein Guizot, Cousin und einige andere, weil die Kraft, welche für die Schulen wirkt, eine in unserer ganzen Nation verbreitete und durch tausend Stimmen sich immer verbreitende ist, eine wahre Gesammtthätigkeit. Nur tritt das als Thatsache hervor, was in einzelnen Staaten in dieser Hinsicht verfügt worden. Im Nassauischen wurde das Schulwesen geordnet und zu einer höheren Stufe erhoben; seit einigen Jahren aber in dem Preußischen zu einer Vollkommenheit, die alles bisherige übertrifft, und so eben wird auch im Badischen eine vorzügliche Einrichtung desselben ins Leben gerufen. Noch einige andere deutsche Staaten sind mit Ernst an eine Verbesserung der Schulen gegangen, und im Ganzen herrscht dermalen in Deutschland ein erfrischter Eifer, der den gleichartigen in Frankreich und England beleben hilft. Die Lectionsplane, die Bildung, Anstellung, Besoldung der Lehrer, die verschiedenen Arten und Stufen der Schulen und so manches Andere ist jetzt in einem weit besseren Zustande im Ganzen, als es noch zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts war. Manche Frage schwebt noch, z. B. über die Gelehrtenschule, wie sie die alten Sprachen mit den Forderungen der Zeit, die so manche andere Kenntnisse für das bürgerliche Leben verlangt, behandeln und sich zu den höheren Bürgerschulen verhalten solle. Seit Niethammer's wichtigem Buche über Humanismus und Philanthropinismus ist der

Streit noch nicht ganz entschieden, obgleich von Thiersch, der in diesem strengeren System, und Klumpp, der es zu mildern sucht, der Entscheidung etwas näher gebracht.

Einiges andere im Schulwesen wird noch verhandelt und als wichtig genug erkannt. Vor allem ist jetzt die Sprache über das Verhältniß der Schule zur Kirche und zum Staate. Ehemals war kaum die Frage davon; die Schule gehörte der Kirche als ihre Tochter ohne Widerrede an, selbst die höhere Schule, welche doch mehr unmittelbar von der Aufsicht der Gelehrten abhängt und daher die Tendenz in sich trug, sich von der Aufsicht der Geistlichen als solcher mehr und mehr loszumachen, das ihr auch fast durchaus gelang. Nun aber wurde diese Emancipation seit jener Zeit, wo der Weltgeist die positive Religion und somit die Kirche als eine Hemmung der Humanität dem Volke vorspiegeln möchte, auch für die Volksschulen gefordert; schon Gedike wirkte darauf hin, und in neueren Zeiten fehlte es nicht an vornehmen Schulmeistern, welche die Schule als etwas Selbstständiges der Kirche, ja sogar dem Staate zur Seite setzen wollten. Indessen konnte das letztere am wenigsten gelingen, da vielmehr der Staat seine Ansprüche auf die Schule weiter ausdehnte, und da man Systeme aufstellte, nach welchen die Kirchenbehörde nur nebenbei, oder untergeordnet die Schule zu besorgen hat. Unser geistvoller Parabelndichter, Krummacher, stellte in seiner Schrift: die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche (1823, 25.) das schöne Bild auf, worin die Schule selbst schon als eine Kirche erscheint, aber es ist nur ein Ideal für eine künftige, so Gott will, christlichere Zeit. Die entgegengesetzte Ansicht macht sich freilich allgemeiner geltend, denn sie dient nur zu sehr dem herrschenden Sinne für das Reale und für das sogenannte materielle Leben; manche Schriftsteller aus der neuesten Zeit könnten wir von dieser

Denkart anführen. Andere haben sich zur Richtigstellung des Verhältnisses zwischen Staat, Kirche und Volksschule, wie namentlich Hüffell in seiner Schrift unter diesem Titel und Zachariä im vierten Buche seiner 40 Bücher vom Staate (1830), tiefer in das Rechtliche eingehend, Verdienste erworben; indessen steht auch hier noch die Sache einigermaßen in der Schwebe. Die vervielfachten Arten der Schulen geben nämlich dem Staate eine mehr unmittelbare Beziehung auf diese Anstalten der Volksbildung, und wenn die höheren Bürgerschulen und die polytechnischen Institute von den Regierungen für das bürgerliche Leben angeordnet worden, so muß natürlich hierbei die Kirche zurücktreten, um so natürlicher, da diese Anstalten für Religionsverwandte jeder Art offen stehen. Aber wo ist die Grenze in dem weiten Umfange des Volksschulwesens zwischen dem Bereiche der Kirche und des Staats? In dieser Grenzbestimmung sind wir eben noch jetzt begriffen, und müssen nur wünschen, daß der Geist der wahren Volksbildung, eben das, was die christliche Kirche aus dem höchsten Quell beständig einfließen läßt, nicht fernerhin so übersehen, sondern allgemeiner, auch von Staatsmännern und Landständen, wie von den geistlichen Behörden, anerkannt werde.

Ein anderer Punct ist die Schulzucht. Dem Philanthropismus ist dasselbe begegnet, was früher dem Pietismus; das Gute in demselben entartete. Die mildere Behandlung der Kinder, wozu Rousseau aufgefordert und Basedow noch weiter hingeführt hatte, ging sehr bald in jene innere Verweichlichung über, welche von Gehorsam und Selbstverleugnung nichts mehr wissen mag, und woran unsere Schulen, ja schon früher ein nicht unbedeutender Theil unserer Zeitgenossen erkrankt sind. Selbst Knaben wollen jetzt in der Schule und zu Hause emancipirt seyn. Man fühlt dieses Uebel täglich mehr, und man erkennt das Naturwidrige in dieser Verkehrtheit;

die neuesten Schulordnungen kehren zu einer billigeren Strenge zurück, wofür auch wichtige Stimmen im Publicum schon einige Zeit her gesprochen haben, und so ist die rechte Vermittelung zu hoffen. — Der Verf. dieses hat in seinem Buche die Schulen (1832) alles dieses, was den dermaligen Zustand unseres Schulwesens betrifft, theoretisch und praktisch zusammengestellt.

Ebenderselbe hat die Geschichte des Schulwesens und überhaupt der Erziehung seit 1813 dem Publicum vorgelegt und in der neuen Ausgabe seiner Erziehungslehre (1829) umgearbeitet erscheinen lassen. Die Geschichte von etwas wird natürlich immer erst später ein Gegenstand der Bearbeitung, wenn schon vieles in der Sache geschehen ist, und wenn nunmehr die Reflexion über dieselbe aus dem Leben hervortritt. Einzelne Partieen jener Geschichte sind seit einigen Generationen her schon bearbeitet worden, von May, Mangelsdorf, Ruhkopf, Meusel, Eichhorn, Petri, Hochheimer, Gedike, Evers, Goes und einigen anderen, und so fehlte es dem Verf. zwar nicht an Vorarbeiten, er ging jedoch zu den Quellen und stellte die Geschichte der Erziehung nach der Idee der sich entwickelnden Menschheit dar, worin nothwendig das Christenthum als das Lebens- und Lichtprincip hervorleuchten mußte. So nur kann die Geschichte der Erziehungsidee erfaßt werden. Von einer andern Seite wird diese Geschichte in dem Werke von Fr. Cramer bearbeitet, wovon 1832 der erste Band erschienen ist, deren gelehrte Forschungen auf mehr Beifall Anspruch machen, als vielleicht seine Grundidee von dem Gange und Ziele der Cultur.

Die Kleinkinderschulen oder Warteanstalten sind ein neues und wichtiges Moment in der Erziehung. Früher, schon im Jahre 1802, errichtete die edle Fürstin Pauline von Lippe Detmold eine solche Anstalt, auch gab es in Holland vor den 1770ger Jahren etwas Aehnliches zur

Aufsicht der Kleinen, wie das denn auch die Natur mit sich bringt. Indessen haben wir die jetzige Form dieser Anstalten für kleine Kinder, oft kaum zweijährige, zur bloßen Aufsicht und Pflege, und wenn sie über drei Jahre sind, schon zu einigem Unterrichte, England zu verdanken. Die großartige Wirksamkeit eines Brougham in Verbindung mit mehrern edlen Männern stiftete zu London im Jahre 1819 einige Infant-schools. Seitdem haben sich diese Anstalten in jenem Lande zu Hunderten vermehrt, und sich ungemein wohlthätig erwiesen; auch sind sie bald in andere Länder eingeführt worden. In dem nordamerikanischen Freistaate findet man den Anfang einer neuen Aera in den Kleinkinderschulen; nach Genf und nach Frankreich wurden sie bald ebenfalls mit großem Beifalle verpflanzt. Daß Deutschland nicht zurückgeblieben, brauchen wir kaum zu erinnern; der Verf. dieses nennt statt vieler dieser neu errichteten Anstalten nur die in seiner Nähe, welche er persönlich kennt, die zu Frankfurt a. M. und die zu Mannheim. An einer Litteratur über diese neue Erscheinung im Gebiete der Pädagogik fehlt es auch nicht. Nach dem ausführlichen Werke von dem Engländer Wilderspin, über die frühzeitige Erziehung der Kinder und die englischen Kleinkinderschulen 2c., welches Jos. Wertheimer übersetzt und mit Zusätzen dem deutschen Publicum übergeben hat (1828), sind eine Reihe kleiner Schriften, meist Nachrichten von solchen Anstalten unter uns erschienen, unter welchen wir nur eine der frühesten und nützlichsten anführen, die von D. C. R. und Präl. Schwabe v. J. 1828, jetzt neu herausgegeben (1834). So wohlthätig nun diese Anstalten besonders für die Erziehung der Armenkinder sind, ja als nothwendig von unserer Zeit gefordert werden, so hat man doch die Schattenseite nicht übersehen, welche wie alle Wohlthätigkeits-Anstalten auch diese haben. Sie fördern den Leichtsinn vieler Eltern, sie trennen die Kinder

zu sehr von ihnen, sie lassen die heiligsten Gefühle der Natur zwischen ihnen kaum aufkommen, sie lösen am Ende die Familienbande schon in ihrem ersten Gewebe auf, u. s. w. das sind nicht ganz ungegründete Einreden, sie verdienen die Beachtung, die man ihnen eben jetzt widmet. Gewiß aber wird sich immer mehr der Einfluß auf die Volksbildung als gesegnet zeigen, und in der Hand oder vielmehr durch die Herzen christlicher Vorsteherinnen und Lehrer eröffnet sich uns hier ein neuer Weg, das Christenthum in die Herzen der Kinder und in das Leben des Volks einzuführen. So erkennen wir denn in den sogenannten Kleinkinderschulen ein neues und wichtiges Moment in der Volkserziehung.

Noch ein anderer Zweig ist seit dem letzten Jahrzehnt in Deutschland hervorgewachsen, welcher für die Volksbildung dadurch heilsam ist, daß er junge Leute dem Verderben entreißt; es sind die Anstalten für die verwahrloste Jugend, wie sie von dem Grafen von der Recke Vollmarstein seit 1821 zu Düsselthal mit edler Aufopferung errichtet worden, wie nun seit mehreren Jahren eine zu Berlin unter dem trefflichen Insp. Kopf sich auszeichnet, und wie sie in verschiedenen Ländern Deutschland's entstehen. Solche Rettungsanstalten sind ein wahrer Fortschritt der Menschheit.

Indem nun so das Ganze der Volksbildung, insbesondere das Schulwesen, die Kräfte in eine allgemeine und erfreuende Thätigkeit gesetzt hat, so ist doch eine Richtung nicht zu verkennen, welche bereits Besorgnisse erregt hat, es ist die, welche in dem Gange der Cultur, und gerade in der jetzigen Zeit liegt. Das äußere, das materielle Leben gewinnt mehr und mehr die Ueberwucht, und auf dieses ist alles Dichten und Trachten so eifrig gerichtet, daß auch die edle Thätigkeit für die Schulen und den Volksunterricht davon hingerissen wird. Man denkt nur auf Kenntnisse und Geschicklichkeiten der Jugend, auf Verbreitung

derselben durch das ganze Volk hin — recht gut! Aber wenn man meint, daß hiermit der wahre Wohlstand und die Volksaufklärung begründet sey, so täuscht man sich und das künftige Geschlecht, denn dazu wird Weisheit verlangt, aller Weisheit Anfang aber ist ewig die Gottesfurcht. Das Errichten von allen Arten der Lehranstalten für die Jugend, von den Elementarschulen an bis zu den polytechnischen Hochschulen, ist jetzt im frischen Gange, und ist eine gerechte Volksfreude, nur soll man nicht meinen, das sey Alles, sey das Beste, das Höchste. Der große Haufe der Halbgebildeten, ja auch nicht wenige der eigentlich Gebildeten in Kirche und Staat und im Schulfache pflegen hier nur das in's Auge zu fassen, was sich unmittelbar und erfreulich als ein Fortschritt darbietet; das ist zu bedauern. Denn nur einen Schritt weiter vorwärts gesehen, und man wird bemerken, wohin das Unterrichten für das äußere Leben, für Gewerb und Erwerb, für Geschicklichkeit u. s. w. und in Allem für die weltbeherrschende Macht, das Geld, die Menschen nothwendig treibt, wenn nicht das innere Leben zugleich erweckt und ernährt, wenn nicht der Mensch in gleichem Verhältnisse, wie sich seine Kraft nach außen und seine Sucht nach Genuß erweitert, zurück in sich selbst, oder vielmehr aufwärts zu seinem höheren Selbst gezogen wird. Das wurde früher noch nicht so gefühlt. Als noch die aufklärenden Bücher in den Volksschulen einen christlichen frommen Sinn voraussetzen konnten, den sie denn auch überall ansprachen, wie z. B. das wahrhaft volksthümlich geschriebene becker'sche Noth- und Hülfsbüchlein, da mochte jene Tendenz immer noch geradezu weiter gehen, nunmehr aber ist sie einseitig geworden, und die wahre Volksbildung wird mit dem Verluste jenes Gleichgewichts, in welchem allein sie nur gedeihen kann, ernstlich bedroht. Das eben kommt jetzt zur Erfahrung und zur Beurtheilung, hauptsächlich für das Gebiet der öffentlichen Erziehung.

Es ist kaum ein Monat her, so kam im Parlamente zu London diese wichtige Frage zur Sprache. Der edle Lordkanzler Brougham gab im J. 1831 unter seinen Vorschlägen, dem zunehmenden Unheile unter dem Volke abzuwehren, als Hauptmittel an, daß man das Volk durch Unterricht bessern müsse. Nun aber erhub sich eine Stimme im Unterhause gegen ihn; Wharncliffe brachte als Grund gegen den Volksunterricht vor, daß, seitdem derselbe befördert werde, die Verbrechen zugenommen. Dieses Sophisma wurde indessen durch die Einsicht des menschenfreundlichen Lordkanzlers augenblicklich entkräftet, indem er zeigte, daß das, was in der Tendenz des Zeitgeistes liege, nicht dem Volksunterrichte zuzuschreiben sey, und daß das Lesen-, Schreiben-, Rechnenlernen, wenn es nur für das Gewerbe abziele, wohl Unterricht heiße, aber noch nicht das sey, was der Volksunterricht seyn solle, denn er habe die sittliche Bildung zum Zwecke. Man müsse vielmehr das in's Auge fassen, was dem guten Erfolge des Unterrichts entgegen wirke, nämlich die bei der steigenden Bevölkerung mangelhafte Gesetzgebung, z. B. Mißbrauch des Eides, die Beförderung des Müßiggangs durch die Armengesetze, die Vererbung der Schlechtigkeit von den Eltern auf die Kinder u. s. w. und so gäbe es keine Ansicht, die mehr einäugig ja blind verdiene genannt zu werden, als dem Unterrichte die Uebel zuzuschreiben ꝛc. ꝛc. In jener ansehnlichen Nationalberathung ist also dieser Gegenstand zuerst zur öffentlichen Sprache gekommen, über welchen sich auch unter uns schon einige Zeit her Stimmen nur noch nicht laut vernehmen ließen, der aber sich gewiß bald mehr geltend machen wird. Und was wird das Ergebniß seyn? Gewiß nicht die Hemmung der Fortschritte, gewiß keine Empfehlung der Rückschritte im Unterrichte und in den Volksschulen, vielmehr wird man die wahre bildende Kraft in allem Lehren und Lernen und Entwickeln der Menschheit immer entschiedener erken-

nen, und eben jenes Lebensprinzip in unserer Nationalbildung mehr einwirken lassen. Das ist und bleibt ewig das Christenthum. Lasse man es nur forthin so auf der Seite stehen, als eine Lehrstunde unter zehn, und wende man allen Fleiß daran, nur recht methodisch rechnen, von allem sprechen u. s. w. zu lehren, so wird man wohl eine Generation heranbilden, die da weiß zu erwerben und zu genießen, eine Cultur, worin die Selbstsucht mächtig erwächst und worin die Verschmitztheit und Schelmerei mit immer feineren Fäden das gesellige Leben umgarnt, und wo dann Klage über Klage entsteht, wie einst der Römer den Sturz von Unheil zu Unheil bejammerte. Wollt Ihr das? Fördert Ihr aber dagegen den Unterricht in allem Guten nur recht, indem Ihr die Kinder zugleich zu Christen erzieht, dann, nur dann erwächst die Jugend in einer segensreichen Aufklärung. Möchte man zeitig genug dieses einsehen, ehe man durch die Noth belehrt wird.

Nach allen Seiten hin hat sich die pädagogische Thätigkeit entfaltet, und seit den letzten drei Decennien eine überreiche Litteratur hervorgebracht. Die Folge hiervon ist eine gewisse Entfernung von jener Einfalt, das Einzelne wird bis auf die feinste Politur ausgearbeitet, das Ganze aber der Erziehung ist zu sehr aus den Augen gerückt, und der Geist, welcher die wahre Bildung gestaltet, scheint entschwunden zu seyn. Ist die Welt durch unser Erziehungswesen besser geworden? Wird die Jugend besser erzogen, seitdem man so viel darüber schreibt? Man antwortet kühnlich mit einem Nein. Worin aber liegt der Grund? Gewiß zum Theile darin, daß man den Einfluß der Erziehungstheorieen überschätzt, und überhaupt zu viel an die Gewalt, aus dem Kinde zu machen, was man wollte, geglaubt hat. Darauf mußte denn wohl ein Unglaube folgen, der jetzt vornehm auf die Belehrungen der Art herabsieht, und die ganze Kunst nur darin suchen mag, daß man die Kinder lehrt, in der Welt ihr

Fortkommen zu finden, also in einer recht feinen Abrichtung.

Ein Büchlein über Erziehung, voll genialer Blicke, die Levana, oder Erziehlehre von J. P. Friedrich Richter, 3 Bändchen, zuerst 1806, 2te verb. Aufl. 1814, hat auf diesen Punct hingewiesen, und ohne eine systemartige Lehre aufzustellen, einen großen Schatz von schönen und meist auch in's Leben eingehenden Gedanken mitgetheilt. Unser geist- und gemüthvoller J. P. Richter spricht gleich im Hereintreten humoristisch gegen und für den Einfluß der Erziehung und deutet ihre Wichtigkeit an, welche er in seinen hingestreuten Lehren, und noch mehr in dem Blütenstaube seiner Gedanken überall fühlen läßt. Alles dieses ist von dem Geiste der Liebe durchwaltet, welcher eine christliche Gesinnung athmet, jedoch die tiefere Kraft der eigentlichen christlichen Erziehung noch nicht erfaßt hat. Nun, immer doch ein Fortschritt und ein wichtiges Moment in unserer pädagogischen Litteratur, welches die Versuche philosophischer Theorieen, die auch in der neuesten Zeit, nach allen den mißlungenen früheren, nicht fehlten, bei weitem überwiegt. Dagegen verdienen manche kleinere Schriften, welche den Standpunct des Christenthums in der Erziehung behaupten, wenigstens als anregend zu einem höheren, vereinigenden Gesichtspuncte beachtet zu werden, wie namentlich die von Ebel über gedeihliche Erziehung 1825 und manche zerstreute Aufsätze. — Eine schöne Idee stellte Graser dar, in seinem Werke: Divinität, oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung 1811—1813, welches weit mehr sagt, als das wieder auf's neue beliebte Wort Humanität; denn zum Ebenbilde Gottes ist der Mensch erschaffen; nur möchte der in diesem Werke vorgeschlagene Weg nicht so sicher zu der gewünschten Gottähnlichkeit führen.

Auf das Ganze und in den Geist der wahren Erzie-

hung hinzuweisen, war der Zweck der Schriften des Unterzeichneten, und besonders seiner letzteren, um auf die höhere Erziehung die Aufmerksamkeit zu lenken, welche nicht eine bloße Idee bleiben wird, wenn man das Wesen der christlichen recht erkennt, und nur erst einmal ihren Segen in den Familien mehr und mehr erfährt. Sie vereinigt alle jene Fortschritte der einzelnen Richtungen zu dem ganzen und großen Fortschreiten der Menschheit.

Man hat gar wohl erkannt, daß die Erziehung nicht alles vermag. Die meisten der neueren Lehrer, welche irgend davon gesprochen, reden gegen die übertriebenen Erwartungen, die mit dem Heraufgehen jener neuen Periode vor etwa 50 Jahren uns allgemein begeisterten. Der Verf. der Levana sagt in der Vorrede zur 1sten Auflage, daß „über die Erziehung schreiben beinahe so viel heiße, als über alles auf einmal schreiben." Alles nämlich fließt auf das Kind ein, und die nächste Generation wird durch das unendlich Viele, das in der jetzigen zusammenwirkt, ganz besonders in den politischen Verhältnissen, wenn gleich zunächst mittelst der Eltern und Lehrer, das was sie wird, wodurch übrigens die innere Freiheit des Menschen nicht mehr beeinträchtigt wird, als durch die Cultur überhaupt. Hiernach sehen wir verschiedene Denkarten in der Erziehung während dieser neueren Periode sich entwickeln.

Seit längerer Zeit bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts dachte man unter Erziehung hauptsächlich gelehrte Bildung.

In den 1780ger Jahren erwartete nun die Welt alles Heil von der Aufklärung des Verstandes, und man sah gerne ein goldnes Zeitalter schon ganz nahe. Franklin's gefeierte Denkart wurde auch in die deutsche Pädagogik aufgenommen. Kosmopolitismus, Gemeinnützigkeit, Erziehung zum bürgerlichen Leben, Unterricht der Jugend in Realkenntnissen, in aller industriellen Geschicklichkeit und Gewandtheit — das wurde als das Ziel und Heil der Ju-

gendbildung angesehen. Das war denn die Zeit, wo ein Campe mit Mehreren in seinem Revisionswerke u. A. galten; und sie wirkt nach bis in unsere Zeit, wo das sogenannte materielle Leben im äußerlichen Fortschreiten begriffen ist, wie es denn der cultivirten Welt im Herzen liegt. Unser Schulwesen verleugnet nicht diesen Geist.

Das nun hätte unmittelbar zur Idee eines Gemeinwesens führen können, in welchem der Einzelne aufgeht, um in demselben und für das Ganze zu leben. Wirklich sprach sich diese Idee durch den Philosophen Fichte aus, welcher daher auch, namentlich in seinen Reden an die deutsche Nation, der Erziehung einen höheren Schwung verhieß. Allein die Herzenskraft der Selbstverleugnung fehlte, und das Zeitalter hielt lieber in der Selbstsucht fest; das Mittel gegen diese blieb übersehen, man meinte nun, es müsse sich finden lassen, und die Zeit sey jetzt da. Von nicht geringem Einflusse war in allem diesem die Erschütterung der Revolutionszeit, deren Bewegungen nur allmählich ruhiger werden.

Als nun Pestalozzi mit seiner Menschenliebe, die kein Opfer scheute, zur Selbstkraft als dem Ziele der Menschenbildung aufrief — denn das war das Wesen seiner Methode — so war das weder dem Zeitgeiste anstößig, noch auch vielen von denjenigen, welche das Bessere wollten, denen es ja eine schöne Aussicht für die Erziehung eröffnete. Sie sahen ihren Glauben an eine Reinheit des menschlichen Herzens nunmehr belohnt, wenn die Kinder nur aus sich selbst entwickelt würden, und frei von aller fremden Zuthat ganz zu sich selbst kämen. Damit, und jetzt erst, meinten sie, sey nun die Erlösung des Menschengeschlechts gefunden — als ob sie an den wahren Erlöser nicht dächten! Selbst der Verf. der Levana neigt sich einer solchen Erwartung zu, wenn er in jener Vorrede „Rousseaus Emil zuerst und zuletzt nennen will, dem kein vorhergehendes Werk zu vergleichen sey, und dem die nachfolgenden Ab-

und Zuschreiber nur ähnlicher erscheinen," und dann hinzusetzt: „er wurde ein Mensch, dann leicht ein Kind, und so rettete und deutete er die kindliche Natur, — Basedow wurde sein geistiger Verleger und Uebersetzer in Deutschland — und Pestalozzi ist nun der stärkende Rousseau des Volks." — Daß dieses alles nicht so sey, lehrt übrigens die Geschichte. Aber gerade hierin fehlte dem liebevollen Beurtheiler der Blick in das menschliche Herz. Die Zeit, die das Christenthum verkannte, indem sie sein großes Urbild der ewigen Liebe in den verkleinernden Spiegel der Selbstsucht herabzog, trägt diese Schuld an mehreren unserer Edlen.

Es gibt eine wahre Erziehung, und sie führt das Menschengeschlecht wie das Kind sicher zum Ziele. Sie ist auch nicht erst zu erfinden, und sie ist nicht einmal weit zu suchen. Und eben in ihr geht uns die Idee jener höheren herauf.

Anzeige-Blatt.

Vorzüge, indem neben einer durchaus genauen Correctur auch die Revision des Textes mit ganz besonderer Berücksichtigung der amsterdamer Ausgabe besorgt worden ist.

Auch dieser Neuen Auflage sind die nöthigen Indices beigegeben.

Auf 10 bestellte Exemplare bewilligen wir 1 Freiexemplar. Bestellungen nehmen alle guten Buchhandlungen an.

Halle, im Juli 1834.

Gebauer'sche Buchhandlung.

Bei Joh. Ambr. Barth in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Zeitschrift für die historische Theologie, in Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Dr. Chr. Fr. Illgen. gr. 8. Bd. IV. Stück 2. 1 Thlr. 12 gl.

Die früheren Stücke, von denen immer 2 einen Band bilden, haben alle denselben Preis. Das erste erschien im März 1832.

In der Becker'schen Buchhandlung in Quedlinburg ist so eben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Euphron. Eine Zeitschrift für Religion und Kirchenthum. Herausgegeben von den Pastoren D. G. Herold und K. J. Liebe. Jahrgang 1834. 1s Heft. 12 gl. oder 15 sgl.

(Jahrgang 1833. 1s und 2s Heft. 1 Thlr.)

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Offenes Sendschreiben

an

Herrn Doctor J. G. Scheibel,

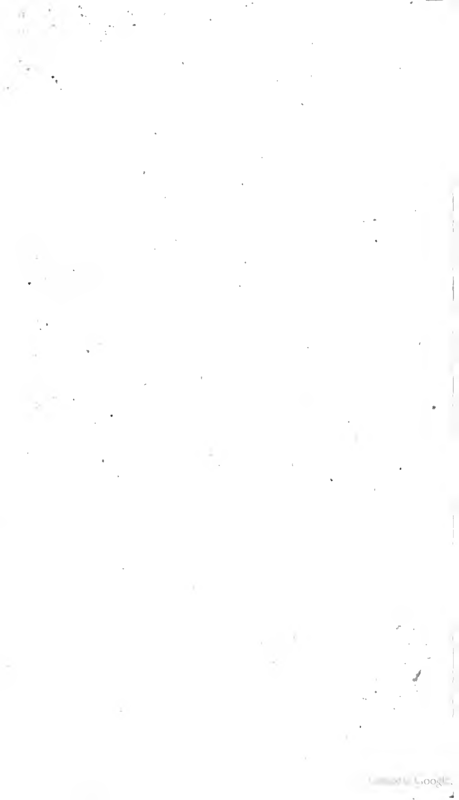
als

Widerlegung seiner Klagen über erlittenes Unrecht in der Schrift: Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union in den preußischen Staaten. Preis 6 gl.

---

und eben darum als alleinige Grundfeste und Grundstütze alles christlichen Glaubens und Lebens angesehen werden könne und müsse, und so wirklich zur richtigen Schätzung unserer heiligen Bücher, Versöhnung der Parteien und Belebung eines neuen freudigsittlichen Glaubens beizutragen. Es bedarf wohl nicht mehr, um die Aufmerksamkeit des ganzen theologischen Publikums, wie der denkenden Christen überhaupt, auf dieses Werk zu lenken.





Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

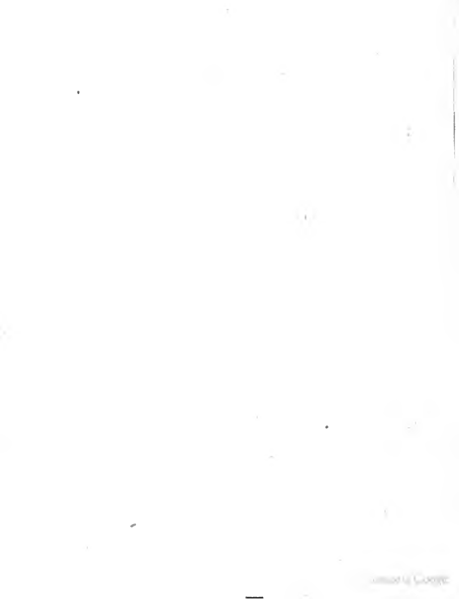
herausgegeben

von

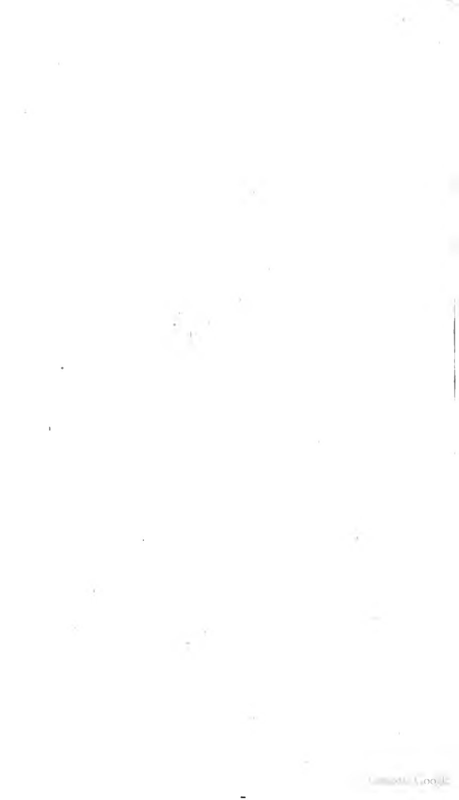
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1835 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.



Abhandlungen.



1.

Ueber

Gerson's mystische Theologie.

Mit besonderer Rücksicht auf die Schrift:
Ueber die mystische Theologie des J. Charlier von Gerson. Eine historisch-theologische Abhandlung, der evangel. theol. Facultät in Gießen bei der Bewerbung um die Licentiatenwürde in der Theologie überreicht, von Carl Bernhard Hundeshagen, Doct. d. Philos. u. Privatdoc. in Gießen. Aus dem vierten Bande der „Zeitschrift für die historische Theologie" besonders abgedruckt. Leipzig, 1834. 88 S. 8.

Von

Dr. Albert Liebner,
evangelischem Prediger in Kreisfeld im Mansfeldischen.

Wir wollen es hier nicht abermals unserer Zeit zum oft wiederholten Lobe anrechnen, daß sie sich mit Fleiß auf die Erforschung des Mittelalters zu wenden anfängt. Diese Richtung versteht sich ihr bei ihrem unermeßlichen Fortschritt in sich, bei der Höhe des Gedankens, der Aussicht, auf der sie steht, von selbst. Von hier aus muß sie nun auch mit universellem Antheile den ganzen Boden, auf dem sie ruht, durchdringen wollen, nicht mehr nur aus einzelnem, untergeordnetem Interesse einzelne Ansätze der Unterlage mit engem Fleiße durchwühlen — wie vordem

aus exegetischem, liturgischem, kirchenrechtlichem Interesse die urchristliche und patristische Zeit, aus kirchenparteiischem die Reformationszeit. Und wenn früher das reformatorische und neuerlich noch das rationalistische Interesse eine oberflächliche und trübe Ansicht des Mittelalters begünstigten, so muß nun, nachdem jene ihren Kreis abgelaufen, das rein kirchenhistorische in die ganze Tiefe des Mittelalters eingehen.

Aber das wollen wir hier loben, daß man für die Geschichte des Geistes und Gedankens im Mittelalter von mehreren Seiten her mit glücklichem Griffe gerade die Mystiker erfaßt hat, sie an das Licht unsres Tages zu ziehen. Sie sind allerdings mit am meisten geeignet, in den eigentlichen Lebensgeist des Mittelalters einzuführen, und über die bloß äußerliche Kenntniß hinaus, eine wahrhaft innerliche Erkenntniß desselben zu vermitteln. Die Mystik ist die religiöse Poesie des Mittelalters: und wie überhaupt in der Poesie der Geist eines Volks, einer Zeit am bestimmtesten und reichsten sich abdrückt, in der religiösen aber der innerste und eigenste, so der des Mittelalters in seiner Mystik. Aus diesen Mystikern ragen wieder die scholastischen Mystiker, oder die das dialektische und mystische Element Verbindenden, hervor, als die eigentlich beziehungsreichsten und zusammenfassendsten Momente, aus denen daher auch das geistige Leben des Mittelalters am vielseitigsten verstanden werden kann. Sie sind die Blüthen des mittelalterlichen Gedankenlebens, wenn wir das Andere als Stamm, Zweige und Blätter zu verstehen haben.

Gerson endlich ist die vollendetste Zusammenfassung dieser Mystik, und zugleich eine Kritik derselben. In Gerson concentrirt sich überhaupt die ganze geistige Bewegung des Mittelalters zur umfassendsten Totalität. Er steht am Ausgange des Mittelalters noch einmal, wie Keiner, in der innersten Mitte seiner Zeit, und deren Bestrebungen

laufen wie die Radien in ihm als ihrem Centrum zusammen. Durch solche Zusammenfassung in seiner ausgezeichneten Individualität kommt dann zugleich das Mittelalter in ihm zum vollesten Bewußtseyn über sich selbst. Indem aber die schon hie und da erwachte Ahnung des innern Widerspruchs dieses Zeitalters in sich in Gerson zur höhern, verständigen Klarheit sich emporhob, so wurde dieses Selbstbewußtseyn in ihm zugleich ein kritisches. Er ist somit die Kritik des Mittelalters über sich selbst. So steht er dann eben so sehr in seiner Zeit, als über derselben. Wunderbar ragt er oft in die neue Zeit hinein. Mit Seherblick schaut er aus der unbefriedigenden Gegenwart in die schönere Zukunft. Daher auch ein unendlicher Schmerz, eine tiefe Wehmuth, die durch sein Leben wie durch seine Schriften geht. So, mit inniger Liebe seiner Zeit hingegeben, aber doch von ihr nicht unterdrückt, sondern frei sich über sie erhebend, steht er da eine hohe, edle Gestalt. In seine mystische Theologie läuft nun diese seine Eigenthümlichkeit als in ihre Spitze aus. — Daher das hohe Interesse einer Darstellung derselben.

In der oben angezeigten Schrift des Hrn. Hundeshagen ist sie zum erstenmale, nachdem bisher nur Fragmente und kürzere Auszüge gegeben worden [a]), ziemlich vollständig aus der Quelle behandelt. Diese Schrift hat viele und wesentliche Vorzüge, und verdient die entschiedene Beachtung Aller, denen solche Studien etwas gelten. Sofern jedoch ihre Vorzüge mehr nur darin bestehen, daß das Einzelne von Gerson's mystischer Lehre mit großer Genauigkeit und in ansprechender Form dargestellt ist, weniger hingegen darin, daß das Ganze, der eigentliche Geist jener Lehre, vollständig begriffen wäre:

a) Schröckh, K. G. Theil 34. S. 291 ff. Tennemann, Gesch. der Phil. Bd. 8. B. S. 955 — 964. De Wette, christliche Sittenlehre, Theil 2. S. 251 — 55. Engelhardt (2 Progr. Erlangen 1822) de Gersonio Mystico.

so versuchen wir es hier, namentlich in der letzteren Beziehung, den Gegenstand noch einmal durchzuarbeiten. Es wird darin einerseits die Darstellung des Hrn. Hundeshagen von selbst die nöthigen Modificationen, Erweiterungen und Berichtigungen erhalten, ohne daß wir dieß gerade ausdrücklich bemerkten: andrerseits werden wir aber auch jene Darstellung hie und da so weit es möglich, namentlich so weit sie gelungene Uebersetzung ist, wieder aufnehmen, so daß wir überhaupt gewissermaßen eine Retractation von Hrn. H's. Schrift geben a).

a) Da wir im Folgenden die Kritik der genannten Schrift vielfach im Hintergrunde haben, so dürfte es nöthig seyn, gleich hier unser obiges Urtheil über die darin herrschende Behandlung des Gegenstandes noch etwas näher zu bestimmen. — Wir begrüßen den bescheidenen Vf. als einen fähigen und gewandten Arbeiter im Felde der mittelalterlichen Literatur. Mit großem Fleiße, und, was bei solchem Gegenstande besonders wichtig, mit gemüthvollem Anschmiegen, hat er seine Quelle gelesen, und den jedesmaligen Thatbestand mit gewissenhafter Treue und in edlem, feinem Ausdrucke dargelegt. Ueberall offenbart sich eine zarte Achtung und sinnige Würdigung der Tiefe und des Reichthums einer edlen christlichen Mystik. Der Vf. zeigt sich seines großen Gegenstandes würdig, als einen solchen, der die gemeinen Gegensätze und ihre flache Aeußerlichkeit überwunden, und in einem höheren Principe die feste Ruhe und den klaren Blick, auch in die Geschichte, gefunden hat. Die Treue der Darstellung liegt vornehmlich darin, daß der Vf. nicht ein willkürliches Machwerk, aus allen Schriften Gerson's zusammen gelesen, und nach subjectivem Belieben aneinandergereiht, gibt, sondern daß er die systematischen Hauptschriften Gerson's zum Grunde legend, den Faden ihrer Entwickelung genau verfolgt, und die entlegenern Stellen aus anderen Schriften nur einfügt, meist mit glücklicher Combination an dem Orte, wo sie sich von selbst einlegen. Die Form der Darstellung entfaltet, namentlich wo der Vf. selbst redend eintritt, oft eine schöne, kräftige Fülle. Die wörtliche oder epitomirende Uebersetzung ist größtentheils trefflich, oft fast classisch, den fremden Geist des Originals in innigster Durchdringung mit dem Geiste der eignen Sprache wiedergebend.

Neben diesen Vorzügen steht nun aber der Hauptmangel der

Eine eigentlich monographische Darstellung von Gerson's mystischer Theologie wird einleitend auszugehen

---

Schrift, daß der Vf. seine Aufgabe allzu isolirt gefaßt hat, im Allgemeinen wie im Besonderen. Er sieht fast durchweg nur so weit, und will nur so weit sehen, als seine Quelle (Gerson's Schriften) ihn sehen läßt. Darüber hinaus, ein wahrhaft tieferes, umfassendes Verstehen Gerson's aus der Vor- und Zeitgeschichte, das bei seinen unendlichen reichen Beziehungen zum gesammten Mittelalter und dessen Mystik für die Darstellung seiner Lehre so wesentlich ist; und eine Bestimmung seines Verhältnisses zur Entwickelung des Geistes überhaupt, zur Idee, ein speculatives Verständniß — ist ihm doch eigentlich nicht gelungen. In der Einleitung wird zwar des Allgemeinen viel über Mittelalter und dessen Mystik, Gerson's Abhängigkeit von seinen verwandtesten Vorgängern, den Victorinern, Bonaventura, die wissenschaftliche Gestalt von Gerson's Zeit, Gerson's geistige Eigenthümlichkeit überhaupt, meist schön und trefflich gegeben: aber dieß ist in kein wesentlich inneres Verhältniß zur Darstellung der einzelnen Lehren Gerson's selbst gesetzt, ist hier nicht bis zur einzelnen lebendigen Wirklichkeit durchgeführt. Einleitung und Abhandlung liegen so mit wenig Ausnahme fast außer einander; namentlich vermissen wir in dieser Hinsicht ein durchgreifendes Verständniß Gerson's aus den ihn so genau und durchgängig bedingenden Victorinern.

Die isolirende Auffassung wiederholt sich dann in der einzelnen Darstellung von Gerson's Lehren noch einmal darin, daß der Vf. auch hier fast jedes einzelne Moment nur für sich auffaßt; treu zwar und genau als einzelnes, aber ohne es überall in seinem Verhältnisse zum Ganzen zu denken. Er läßt sich durch den einzelnen Stoff zu sehr binden, sieht zu scharf nur auf den Fleck, wo er eben steht; es fehlt an dem rechten freien, großartigen historischen Durchblick, an Erklärung der einzelnen Momente auseinander zur klaren Totalanschauung, an dem freien Lösen und Binden des Einzelnen, damit das Ganze desto bestimmter und schärfer heraustrete. So wird dann jene Treue im Einzelnen oft zur Untreue gegen das Ganze. — Diese Mängel gingen gewiß bei dem Vf. aus einem an sich lobenswerthen, aber in der Ausführung mißverstandenen Streben nach Objectivität der Darstellung hervor. Wir möchten seine Objectivität die niedere nennen, die er mit vielen unserer früheren, übrigens hoch achtbaren Forscher theilt. Ueber dieser Gebunden-

haben von einer Gesammtanschauung des Geistes der mittelalterlichen Theologie überhaupt und deren einzelnen

---

heit und Gebanntheit an das einzelne Object aber — die doch immer mehr nur die äußere Erscheinung zu ergreifen, nicht aber in die eigenste Tiefe der Sache einzudringen vermag — liegt die höhere Objectivität, die das Einzelne immer in seinem inneren und wesentlichen Verhältnisse zum Ganzen, den einzelnen Mann wesentlich in der Totalität seines Zeitalters und der Geschichte überhaupt, den einzelnen Gedanken in der Totalität des jedesmaligen Gedankensystems erfaßt: und die rechte Vertiefung in diese Verhältnisse und klare Herausstellung derselben — die übrigens keiner breiten Expositionen bedarf, sondern mehr im ganzen Geiste der Darstellung liegen muß und oft in leisen, schwebenden Andeutungen sich halten kann — ist die wahrhafte historische Methode, das Geheimniß der historischen Kunst. Hier ist's auch, wo die Objectivität und die Subjectivität in einander aufgehen, und von einem Einmischen der letzteren in die erstere füglich nicht mehr die Rede seyn kann. Denn das darstellende Subject hat hier sich selbst gar nicht mehr zu fürchten, weil es eben in der Totalität ist, oder vielmehr die Totalität ist, (im Komplex oder Reflex — als historischer Mikrokosmus); und wenn es daher urtheilt, so urtheilt es in und aus der Totalität, und mithin richtig. — Dieß hat sich unser Vf. nicht zum vollständig klaren Bewußtseyn gebracht. So werden wir bei ihm selten eigentlich über Gerson hinaus, oder besser in ihn hinein gestellt, sondern stehen fast immer neben ihm, und kommen manchmal sogar unter ihn herab. Und so ist er auch durch diese fleißige und vielfältig feine Darstellung in seiner mystischen Theologie, dem eigentlichen Mittelpuncte seines Lebens, noch immer nicht vollständig historisch und speculativ begriffen. Wir haben diesen Punct hier des Breiteren besprochen, namentlich auch darum, weil wir wünschten, daß der hier gerügte Mangel ferner in verwandten historischen Darstellungen, die, übrigens zum großen Vortheile der Wissenschaft, immer mehr sich unter uns aufthun werden, vermieden werden möchte. Dem Vf. aber besonders rücken wir diesen Mangel um so stärker auf, je weniger wir gerade ihn für diese Methode geboren und gestimmt halten: uns gründend dabei auf einzelne weiterhin zu bezeichnende Partieen der Schrift, namentlich in der Einleitung, die eine schöne, freie Kraft der historischen Darstellung zeigen, und uns das eigenste Wesen des Vf. als ein ganz anderes, als aus dem Uebrigen abzunehmen wäre, enthüllen, und daher für die Zukunft

Gestaltungen insbesondere, unter diesen aber vorzugsweise derer, die Gerson's Lehre entfernter oder näher vorbereiteten. Für das Erstere muß jedoch hier aus Mangel an Raum eine bloß methodische Andeutung der zu berücksichtigenden Hauptmomente genügen: bestimmter werden wir auf das Zweite eingehen.

Der Grundcharakter des theologischen Mittelalters, oder der scholastischen Zeit, wird am bestimmtesten gefaßt, wenn darin erkannt wird eine erneuerte Durcharbeitung der Kirchenlehre und der patristischen Leistungen, unter dem Einflusse der religiösen Weltanschauung der germanischen Völker, im Unterschiede von dem Geiste der patristischen Zeit, welche noch wesentlich durch die orientalische Weltansicht einerseits und die classisch-antike andrerseits, bestimmt war. Hiemit, meinen wir, kann allein das wahrhaft Allgemeine und Durchgreifende im mittelalterlich theologischen Gedankenleben, das sich also auch in allen einzelnen Evolutionen wieder zeigen muß, gefunden werden. — Die bedeutendsten der letzteren sind Scholastik und Mystik. Jene versucht es, den unendlichen Inhalt des Christenthums, wie er in der Kirchenlehre gegeben war, in den Begriff, diese, in die Anschauung zu fassen. Jene wird somit kirchliche Dialektik oder Dialektik der Kirchenlehre, diese hat ihr Wesen in der Contemplation, in dem eigenthümlich tiefen und umfassenden Sinne dieses Worts bei den Mystikern des Mittelalters. Wie nun die Scholastik und Mystik sich zuerst für sich und im Gegensatze zu einander ausbilden, so neigen sie sich auch bald im Gefühle ihrer Einseitigkeit einander zu. Diese Zuneigung geschieht aber zunächst und hauptsächlich von der Mystik aus, weil diese

Bedeutendes für diese Studien von ihm hoffen lassen. Er steht an Geist und reicher Bildung über dieser seiner eigenen Schrift, und kann sich ferner in dieser Methode nicht wohl fühlen.

am tiefsten im Leben des Volks und der Kirche wurzelte, und daher auch am ersten trachten mußte, alle andere Erscheinung, auch in der Wissenschaft, selbst die ihr anfangs so scharf entgegengesetzte Scholastik zu durchdringen und sich zu assimiliren. So entsteht die scholastische Mystik, es erfolgt die Aufnahme jener kirchlich-mystischen Lebenselemente in den Begriff, oder die dialektische Verarbeitung derselben, welcher Proceß eben der Inhalt der Richtung jener eigenthümlichen Geisterreihe war, deren Bewegung Gerson im Mittelalter beschließt. Fast alle eigentlich (kirchlich) mystische Theologie des Mittelalters ist hierin befaßt. Diese bildet sich weit weniger im Anschließen an Augustin und Dionysius Areopagita [a]), als in jener Arbeit, die das Mittelalter in sich selbst, auf eignem Boden, in einigen bedeutenden Individuen vollbrachte. Es gilt nun, die Reihe der letzteren bis auf Gerson kurz zu zeichnen.

Man könnte meinen die Reihe mit Erigena beginnen, ja ihn als Choragen dieser ganzen Richtung hinstellen zu müssen, weil „in seiner großen Seele die Ansprüche des frommen Gefühls mit denen des forschenden Verstandes noch nicht in Widerspruch gerathen waren, und er in seinem Systeme nach der ältern Väter Weise das philosophische mit dem religiösen Interesse, die Scholastik mit der Mystik, zu verbinden wußte [b])." Allein es ist hiebei zu beachten, daß er, wie er allerdings von einer Seite in derselben Reihe mit den spätern scholastischen Mystikern, doch eben so sehr außer oder vielmehr über der Reihe steht — auf einer einsamen Höhe. Die spätern knüpften wohl an ihm an, aber doch mehr nur äußerlich und zufällig: in seinem eigensten Geiste dachte Keiner. Der Kern seines Philosophems pflanzte sich mehr als Ge-

a) Wie es bei Hundeshagen S. 9 erscheint.

b) Hundesh. S. 10.

heimlehre fort, wovon sich die Spuren nachweisen lassen. Seine wahrhafte und offenbare Fortsetzung, obwohl nicht in unmittelbarem Anschließen an ihn, findet er etwa erst in der deutschen speculativen Mystik Tauler's und der deutschen Theologie.

Auf den eigentlichen Heerd der scholastischen Mystik treffen wir von der Mitte des zwölften Jahrhunderts an, wo, nachdem seit der Mitte des elften Scholastik und Mystik scharf auseinander gegangen, und dann in Bernhard und Abälard schroff einander entgegen getreten waren, in der Schule von St. Victor eine Vermittelung und Versöhnung versucht wurde. Die als Repräsentanten dieser Richtung hier bedeutenden Individualitäten dürfen jedoch nicht zu sehr als ineinanderlaufend vorgestellt werden a). Wohl sind sie der Allgemeinheit und dem Principe nach eines Geistes: und kaum dürfte sich in der Geschichte der christlichen Lehre eine Entwickelungsreihe finden, in welcher die einzelnen Lehrkreise inniger mit einander verzweigt wären und bestimmter sich auseinander entfalteten. Doch aber lassen sich nach unsrer Ansicht drei Momente, durch welche diese Bewegung vor sich geht, bestimmt unterscheiden, und gerade eben in dieser Unterscheidung scheint uns die Geschichte der scholastischen Mystik ein besonders ausgezeichnetes Interesse zu haben.

Unsere Periodirung ist diese:

1) zwölftes Jahrhundert. Die Victoriner. Hier hat diese Mystik noch überwiegend ihre eigne Form, gibt sich ihre Dialektik selbst.

2) Dreizehntes Jahrhundert. Bonaventura. Hier nimmt sie die ihr fremde aristotelische Form an, und geht fast ganz in diese, sich selbst verflüchtigend, auf.

3) Ausgang des vierzehnten und Anfang des funfzehnten Jahrhunderts. Gerson. Hier erscheint sie durch

a) So bei Hundesh. S. 10—13.

eine Revision des Bisherigen in reformatorisch-kritischer Form.

In 1) liegt der Accent auf dem Inhalte; in 2) auf der Form; in 3) gehen durch die reformatorisch-kritische Behandlung Inhalt und Form in einander auf. — Die Nachweisung hievon kann hier natürlich nicht Platz finden.

Zur Charakteristik der Einzelnen bemerken wir nun Folgendes. Hr. Hundeshagen schildert den Geist des Hugo mit Worten aus unsrer Schrift über Hugo a), von denen das Wesentliche ist: Im Gefühle des Unbefriedigenden der Scholastik, der Leere und Kälte, die sie doch immer dem Herzen noch übrig lassen mußte, erhob sich Hugo zu dem reicheren, tieferen Leben der Mystik. Darum aber sollte die erstere die letztere keineswegs ganz verdrängen. Beide sollten vielmehr nach seiner Ansicht zu dem einen Ziele der Befestigung und Kräftigung des Glaubens mit einander gehen. Was die Scholastik nicht leisten konnte, das sollte die Mystik gewähren, eine Art höherer Gnosis; und wiederum, wo der mystische Flug nicht Stand hielt, wo der Geist in Ueberspannung seiner Kraft zu weit hinaus sich gewagt hatte in das Unendliche, und mit erschlafften Flügeln wieder herabsank, — da sollte wieder der ruhigere, besonnenere Zustand der scholastischen Reflexionsthätigkeit eintreten, damit das religiöse Leben niemals eines sichern Haltes ermangelte. „Dieß war, sagt Hr. H., der Geist, in welchem Hugo dachte, lehrte, schrieb." Hiemit ist aber die Sache doch nur erst zur Hälfte abgethan, und wir wundern uns, wie sich Hr. H. bei diesem bloßen Nebeneinandergehen der Scholastik und Mystik in Hugo beruhigen konnte, um so mehr, da in derselben Schrift sogleich das nähere und innigere Verhältniß bestimmt bezeichnet wird b). Wir erlauben uns die ganze Stelle, da

a) S. 46 — 47.

b) S. 47 — 48.

sie in das eigenste Leben dieser Richtung einschlägt, zur Vervollständigung dieses gegenwärtigen Bildes, hier auszuschreiben. — „Dieß — heißt es in Beziehung auf das eben Angeführte — das eine Moment der Vereinigung von Scholastik und Mystik. So aber konnten sie nicht neben einander gehen, ohne auch einen gewissen Einfluß auf einander zu gewinnen, gewissermaßen in einander einzugreifen, da sie ja einem und demselben Geistesleben angehörten; und dieß das zweite Moment. Sie mußten einander gegenseitig mäßigen und beschränken. Das durch die Mystik genährte und gebildete Gefühl konnte dem Verstande nicht dahin folgen wollen, wo es für seine Interessen gar keine Befriedigung mehr hoffen durfte, nicht bis in die leeren, kahlen Steppen bloßer nichtiger dialektischer Fragen und Distinctionen, wie sie die gemeine Scholastik ventilirte; mußte daher den Verstand in einer mäßigern Uebung seiner Thätigkeit halten. Darum kommt auch gerade von dieser Seite her so oft Hugo's Polemik gegen die unnütze scholastische Grübelei, hinweisend auf die Bedürfnisse des innern Lebens, warnend vor dem erkältenden, ertödtenden Treiben des Sophisten. Eben so mußte aber auch der durch die Scholastik geübte und geschärfte Verstand das Gefühl bewahren, daß es nicht in jene dunkeln Gänge der Schwärmerei hineingerieth, wo die Thorheit den Menschen gefangen nimmt und ihn wohl gar der gemeinen Sinnlichkeit und dem Wahnsinne überliefert. Daher Hugo's Mystik im Ganzen einen ruhigeren, gemäßigteren Charakter trägt, oft mehr unwillkürlich, als gesucht erscheint und sehr selten zum bloßen absurden Spiele mit Gefühlen und Bildern herabsinkt. — Sie mußten gewissermaßen in einander eindringen. Der Geist, aus den Blüthengärten der Mystik wiedergekehrt, reich an großen, herrlichen Anschauungen, an tiefer inniger Empfindung, und mit der steten Sehnsucht nach der geliebten Gegend zurück, ließ wohl auch auf den trocknen Boden

der Scholastik einige Blüthen dieses innern Lebens fallen. Die Mystik belebte und erwärmte die kalte Scholastik, hauchte ihr einen Geist der höheren Frömmigkeit, der Glaubensinnigkeit, der Liebe und der Sehnsucht nach dem Ewigen ein, wie wir ihn eben in dieser Zeit fast nur in Hugo's scholastischen Schriften finden. Seine Scholastik war eine contemplative. Umgekehrt diente nun aber auch wiederum die Scholastik mit ihrer Schärfe und Klarheit der Mystik. Sie brachte Licht, Ordnung und Zusammenhang in die oft dunkeln, verworrenen Massen, versuchte es, dem Ganzen eine mehr wissenschaftliche Gestalt als bisher zu geben, suchte sogar die Mystik auf verständigem Wege zu begründen, folgte ihr bisweilen bis in die höchsten Höhen ihres Flugs, und machte sie dadurch auch speculativ."

Richard ist im Allgemeinen Fortbildner von Hugo's Lehre a). Dabei ist jedoch die außerordentliche Begabung und wahre Genialität seines Geistes nicht unbemerkt zu lassen. Er ist unstreitig an Spannkraft des Gedankens, an Tiefe und Reichthum der Contemplation und Macht der Darstellung — als eigentlich speculativer Mystiker, die großartigste Gestalt in dieser Reihe. Seine arca mystica s. de contemplatione LL. V. ist ein herrliches, bewunderungswürdiges Werk, in welchem Schätze speculativer und christlicher Erkenntniß verborgen liegen, ein Organon der gesammten Wissenschaft damaliger Zeit, so geistvoll in der Anlage, als in der Ausführung — in dem hohen unermeßlichen Baue der Allegorie einem mittelalterlichen Dome zu vergleichen. Fast in Allem zwar hat er die erste Anregung von Hugo: aber sein eminenter Geist führt ihn unendlich weiter und tiefer. Er ist der eigentliche Erbauer des speculativ-mystischen Systems in dieser Richtung.

---

a) Hundesh. S. 12.

Nach Richard stellt sich in die Reihe die (von Hrn. H. übergangene, aber in vieler Rücksicht merkwürdige) Schrift **de anima**, sonst dem Hugo, auch dem Augustin, und vielen Andern zugeschrieben: in Wahrheit aber dem Cisterciensermönch Alcher, in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, gehörig a). Sie enthält eine allgemeine, besonders das Verhältniß des Psychischen zum Somatischen berücksichtigende Anthropologie, meist in einer Sammlung der bedeutendsten Ansichten Früherer, Kirchenväter und mittelalterlicher Schriftsteller, schließt sich aber in der Psychologie am genauesten an die Victoriner an, mit manchen interessanten Aus- und Weiterbildungen. Sie scheint im Mittelalter eine große Berühmtheit und ausgebreiteten Gebrauch erlangt zu haben und wird bei den spätern scholastisch-mystischen Schriftstellern, besonders bei Bonaventura unendlich oft citirt, auch von Gerson nicht wenig benutzt. Eben so fallen hier herein, erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, die (gleichfalls von Hrn. H. übergangenen) Commentatoren des Dionysius Areopagita, Thomas von Vercelli und Robert Grosshead, auch Lincolniensis genannt, in denen sich schon theilweise die aristotelische Form zeigt, und die daher ebenfalls bei Bonaventura oft in langen Stellen und Auszügen citirt werden.

Bonaventura läßt sich kurz darin charakterisiren, daß „bei ihm das schon durch Richard etwas gestörte Gleichgewicht zwischen dem Dialektischen und Mystischen noch mehr auf Unkosten des letzteren verrückt wurde b)."

---

a) Nach der ausführlichen Untersuchung, die wir auf Grund der Andeutungen der Herausgeber des Augustin Antwerp. 1700. T. VI. p. 513, des Oudinus T. II. p. 1155, und der Vff. der hist. litt. de la France T. XII. p. 68 angestellt haben. S. den kritischen Anhang zu der Schrift: Hugo von St. Victor ꝛc. ꝛc. S. 493—500.

b) Hundesh. S. 13.

Dabei muß aber zugleich als die andere wesentliche Seite seines Bildes hervorgehoben werden sein unendlich zartes, feines und biegsames Gemüth, das oft noch in die subtilsten und dürrsten aristotelisch-scholastischen Formen Leben und Seele zu tragen wußte. Das ist's, was Schlosser's schöner Ausdruck „die Engelsseele des Bonaventura" meint.

Nach solcher Vorbereitung wenden wir uns nun zu Gerson selbst, und dürfen um so sicherer hoffen, die ganze Erscheinung seiner mystischen Theologie verstehen zu können. Zunächst noch wäre hier im Allgemeinen aus seinen Lebensverhältnissen und aus dem, wie er überhaupt von seiner Zeit berührt wurde, zu zeigen, daß und wie er zur Mystik geführt wurde. Wir freuen uns aber, hier auf die Darstellung des Hrn. H. [a]), als in dieser Partie vorzüglich gelungen, verweisen zu können. Wie man vorerst bei dem vielbewegten äußeren Leben Gerson's ihn gar nicht als Mystiker erwarten, oder doch vermuthen sollte, daß er erst gegen das Ende seiner thatenreichen Laufbahn in der Stille des Klosters zur Mystik sich gewendet, — in jener traurigen Zeit eines nach langer, fruchtloser Anstrengung im Exile still zum Tode hineilenden Lebens, — wie es sich aber doch ganz anders verhält, indem er gerade in den Jahren seines kräftigsten, kaum aus dem jugendlichen zum männlichen herangereiften, Alters diejenigen Schriften ausarbeitete, in welchen wir den Kreis seiner mystischen Ueberzeugungen abgeschlossen finden, also in derselben Zeit, wo er eben zu hohen Würden und Ehren gelangt war, unter Verhältnissen, die eines Andern Streben vielleicht ganz nach Außen gezogen hätten, und wie dem zufolge anzunehmen, daß eben seine äußere Stellung

a) S. 13—25.

selbst es war, die das kirchliche, politische und wissenschaftliche Verderben seiner Zeit ihn desto tiefer erkennen lassend, eine Ueberzeugung von deren Trostlosigkeit für das fromme Gemüth in ihm hervorrief, die ihn, den nach dem Frieden Gottes so schmerzlich sich Sehnenden, auch desto tiefer zur Einkehr in sich selbst trieb, und abgewendet namentlich von der meist so entarteten und herabgesunkenen Scholastik, in der mystischen Theologie Heilung für die Wunden seiner Seele suchen und finden ließ; — dieß wird mit so feinem, seelenvollen Eingehen in das Leben des anziehenden Gegenstandes, mit so geschickter Combination der vorhandenen historischen Data dargestellt, daß wir uns an dieser Stelle fast vollkommen befriedigt bekennen. So sagt Hr. H. unter andern trefflich zur Erklärung: „Lebendigere und tiefere Gemüther, mit deren Innerem sich schon in der Jugend feurige Religiösität als Lebenselement verschmolzen hat, werden gerade um so mehr innerlich zu einem religiösen Extrem, wie der Mysticismus ist, getrieben, je empfindlicher sie äußerlich das Wehe des Lebens berührt hat, oder je weniger sie an sich, ungeachtet aller Theilnahme, zu welcher Verhältnisse und eigner Drang zur Thätigkeit sie nöthigen, darin Befriedigung finden. Der schneidende Gegensatz im Aeußern pflegt dann einen gleichen im Innern, die Disharmonie in der Außenwelt eine gleiche in der Gemüthswelt unbewußt hervorzurufen, und die letztere der ersteren Heilung zu versuchen. Gerade aus dieser in der Geschichte mystisch bewegter Menschen häufig zu bemerkenden Erscheinung glauben wir auch Gerson's Neigung zur Mystik erklären zu müssen."

Im Einzelnen haben wir noch dieß hinzuzufügen. Unter den Lehrern Gerson's war der vorzüglichste und am längsten auf Gerson wirkende, der berühmte Peter d'Ailly. Da von diesem nichts eigentlich Mystisches bekannt, so könnte man meinen, daß auch er, wie die an-

deren unmittelbaren Lehrer Gerson's, ihn nur in die Schultheologie oder Scholastik habe einführen können a). Dieß gestaltet sich aber bei genauerer Betrachtung d'Ailly's doch anders, und es findet sich ein Moment, in welchem er den Gerson eben so sehr auch aus der eigentlichen Scholastik herausführen mußte. Dieß ist seine eludirende Kritik der gewöhnlichen Beweise für das Daseyn Gottes. In der dialektischen Form dieser Beweise lag die gesammte scholastische Methode involvirt (Deduction des unendlichen ewigen Inhaltes des Christenthumes aus endlichen Begriffen); und mit Aufzeigung dieser Form in ihrer absoluten Unzulänglichkeit — was eine der bedeutendsten Arbeiten d'Ailly's war — war zugleich der Scholastik überhaupt als solcher, in ihrer Einseitigkeit, das Todesurtheil gesprochen, sollte dieß auch dem d'Ailly selbst nicht zum umfassenden Bewußtseyn gekommen seyn. Dieses Moment nun war schon bei den frühern scholastischen Mystikern der von ihnen ausdrücklich bezeichnete wissenschaftliche Uebergangspunct zur Mystik. D'Ailly freilich drang eben nur bis zu diesem Puncte vor, und blieb skeptisch auf der Grenze stehen, ohne über seine Negation hinaus auch in das Positive der Mystik einzugehen. Dabei aber konnte sich das tiefe Gemüth Gerson's nicht beruhigen. Und weil diese Zeit die wahrhafte wissenschaftliche Position noch nicht finden konnte, so war für ihn hier ebenfalls der Uebergangspunct zur Mystik. So scheint uns das Verhältniß zu d'Ailly für die gesammte Richtung Gerson's sogar ein sehr wesentliches zu seyn.

Nächst d'Ailly hatte unter den näher liegenden Zeiterscheinungen den meisten Einfluß auf Gerson Occam's Lehre. Und da der Nominalismus Occam's ganz Gerson's philosophische Ueberzeugung wurde, so bedarf es hier einer Andeutung über das Wesen desselben. Er ist keines-

a) Hundesh. S. 16.

wegs nur (nach Tennemann) weder als ein Fortschritt noch als ein Rückschritt zu bezeichnen [a]). Allerdings war er nicht eines von beiden, aber auch nicht keines von beiden, sondern beides zugleich. Er war ein Rückschritt, der den wahrhaften Fortschritt bedingte. Der Nominalismus Occam's war an sich Empirismus; aber er hatte doch die negative Bedeutung, das realistische Vorurtheil der Scholastik anzugreifen und zum Theile zu zerstören. Was Occam über den Nominalismus hinaus noch an speculativer Wahrheit hatte, hing allerdings mit jenem nicht nothwendig zusammen, sondern war mehr nur ein subjectiver Nothbehelf, um noch nothwendige Erkenntniß sich zu sichern. Allein es war doch damit wenigstens die Richtung bezeichnet, nach welcher der speculative Gedanke sich weiter fortzutreiben hatte. In Occam ist wenigstens der Fortschritt des Gedankens in dunkelem, oft sehr verworrenem Complex enthalten, der später durch Locke — Hume — Kant separat erfolgte — bei Occam noch ohne das Bewußtseyn der inneren gegenseitigen Selbstnegation dieser Standpuncte.

Wir haben uns nun eine Gesammtanschauung des wesentlichen Charakters von Gerson's mystischer Theologie zu bilden, um von da aus das Einzelne desto sicherer beherrschen zu können. Hr. Hundeshagen sagt [b]): „Seine Absicht war, was schon sein enges Anschließen an die Victoriner (und Bonaventura) vermuthen läßt, eben so durch die Mystik die Scholastik zu erwärmen und fruchtbar für das Leben zu machen, als erstere durch letztere zu reinigen und wissenschaftlich zu begründen. Wir glauben im Allgemeinen das Wesen Gerson's als Mystikers dadurch am besten zu bezeichnen, wenn wir sagen, daß, freilich unter gewissen Einschränkungen, Bernhard und Hugo in ihm vereinigt

a) So auch Hundesh. S. 19. 20.

b) S. 26 — 27. 35.

gewesen. Wie der letztere hatte er einen großen Theil des Wissens seiner Zeit in sich aufgenommen, und damit die dunkele Mystik erleuchtet und gereinigt, ohne doch in der Speculation ein gewisses Maß, und in der Hingabe an das Gefühl die sichere Schranke zu überschreiten; wie ersterer aber war er dem praktischen Leben fortwährend treu geblieben und hatte ihm den schuldigen Beitrag nicht versagt. — Die Vereinigung des praktischen und contemplativen Lebens nicht minder, als die des Wissenschaftlichen und Mystischen, war ihm nach ausdrücklichen Stellen seiner Schriften, so wie nach dem ganzen Bilde seines Lebens, das Höchste, so daß ein entschiedener Charakter seiner Mystik eigentlich nicht hervortritt, sondern eben jene Harmonie der verschiedenen Richtungen das Auszeichnende bleibt. Als speculativer Mystiker aber war er, wie überhaupt als Theolog, nicht originell, nach eignem Geständnisse von den Victorinern oft selbst bis zum Wörtlichen abhängig. Dabei bleibt ihm jedoch das wesentliche Verdienst, den ersten Versuch geliefert zu haben, sowohl einer deutlichern Auseinandersetzung des Wesens der Mystik, als auch einer psychologischen Entwickelung ihrer Entstehung und Bedingungen, so wie einer dadurch bewirkten Versetzung derselben in die Sphäre der Natur, um die phantastischen Verirrungen der gemeinen Mystik abzuschneiden, ohne dabei den höhern Schwung, die Mitwirkung der göttlichen Gnade auszuschließen. — Seine Haupteigenthümlichkeit besteht in der psychologischen Theorie, als Grundlage der religiösen und mystischen Gotteserkenntniß. So sehr er sich aber durch den Versuch derselben von den frühern Mystikern und deren philosophischem Dogmatismus unterscheidet, so wenig gehört ihm doch diese psychologische Theorie als eine selbst erfundene an, indem außer demjenigen, was er dem nicht selten citirten Araber Algazel abgeborgt zu haben scheint, auch der große Re-

staurator des Nominalismus Wilhelm Occam auf Gerson stark eingewirkt hat."

Richtig ist hier die Bezeichnung des allgemeinsten Charakters, als gegenseitiger Durchdringung der Scholastik und Mystik, und darin die entschiedene Abhängigkeit, in welche Gerson von den Victorinern und Bonaventura gesetzt wird, so daß wir gewünscht hätten, Hr. H. hätte anstatt der behaupteten Identität des Bernhard und Hugo in Gerson, die doch mehr die Gestalt des Lebens und der Gesinnung betrifft, eine Identität der sämmtlichen scholastischen Mystiker, der Victoriner, Bonaventura's rc. rc. in Gerson gesetzt, indem er allerdings der wahrhaft abschließende Complex derselben ist, und fast kein irgend bedeutendes Moment bei den Frühern, was er nicht in sich aufgenommen. Wenn nun aber das doch Unterscheidende und Neue der gerson'schen mystischen Theologie gegen die Vorgänger vornehmlich in die psychologische Theorie als Grundlage gesetzt wird, so müssen wir dieß verneinen. Diese Grundlage ist vielmehr eine Eigenthümlichkeit der ganzen Reihe, im Unterschiede von der gemeinen Mystik, die solche Begründung gar nicht kümmerte, weil sie das Bedürfniß nicht hatte. Bei Hugo sind schon die Grundlinien der psychologischen Theorie gezogen. Bei Richard wird die Zeichnung weiter ausgeführt, fast bis zum vollständigen, mit einer enormen Feinheit der Dialektik gegliederten Systeme. Die Schrift de anima verarbeitet diese Bestimmungen in ihre Anthropologie. Bei Bonaventura kommt noch ein Gerüst aus aristotelischer Scholastik hinzu; bis endlich Gerson in einer revidirenden Zusammenfassung, die nur durch einige neue sich nothwendig noch ergebende Bestimmungen vermehrt ist, den letzten gänzlichen Abschluß des Systems gibt, welches dann wesentlich aus dieser Verbindung und bei weitem weniger aus Algazel und Occam zu verstehen ist. Er liefert also nicht den ersten Versuch der Art, sondern eine Combi-

nation aller Versuche, was er selbst auch eben bei der Psychologie oft und bestimmt genug sagt. Hier ist mithin seine Eigenthümlichkeit nicht zu suchen. Diese scheint uns vielmehr weiter und höher in dem ganzen Geiste seiner Auffassung und Behandlung der Mystik zu liegen. Dieser ist wesentlich ein reformatorisch-kritischer. In und mit diesem die Gesammtmasse der frühern Mystik aufnehmend und in sich verarbeitend, gab er derselben im Innersten doch eine andere Wendung, eine neue, zum Theil selbst antimystische Gestalt. In dem Processe nämlich jener Aufnahme und umfassenden Combination, Ineinanderbildung der frühern, besonders scholastisch-mystischen Versuche, und deren Anlegen an die philosophischen Formen seiner Zeit, schied sich ihm der wahrhafte speculative und religiöse Inhalt der Mystik von der doch mit so manchen unreinen Elementen noch versetzten Masse bestimmter aus, und klärte sich zu einer reineren Gestalt ab. Schon in den Victorinern und Bonaventura lag die Tendenz zu dieser Befreiung, freilich meist nur in dunkelem Anstreben, doch aber auch schon bisweilen mit glücklichem Erfolge. Erst dem Gerson gelang es durch die Tiefe des Hintergrundes, durch seine Stellung am Abschlusse des Mittelalters, durch seinen kritischen Geist, diese Reduction des transcendenten Fluges der Mystik auf die Wahrheit des reinen Denkens und des naturgemäß sich entwickelnden christlich-religiösen Bewußtseyns vollständiger und durchgreifender auszuführen. Dabei ist er jedoch immer noch so sehr wahrer Mystiker, daß wir ihn nur mit dem einen Fuße in dem andern Moment stehend zu denken und seine Bedeutung in die des Uebergangs zu setzen haben. So steht er demnach auf dem Uebergange von der Mystik zur Speculation, von der Anschauung zum Denken, von der Contemplation zur Abstraction, von der Transcendenz zur Immanenz. — Diese unterscheidende Eigen-

thümlichkeit Gerson's tritt bei Hrn. H. nicht in solcher Bestimmtheit heraus, es sey denn, daß der ziemlich unbestimmte Ausdruck „Versetzung der Mystik in die Sphäre der Natur" dahin zu deuten wäre, oder auch die andere Bemerkung, daß Gerson sich durch den Versuch einer psychologischen Grundlage von dem philosophischen Dogmatismus der frühern Mystiker unterschieden; was aber in sofern unrichtig ist, als diese frühern Mystiker schon selbst durch den Versuch einer psychologischen Grundlage von dem philosophischen Dogmatismus, wenn auch nur halb unbewußt, sich zu befreien strebten und dieses von Gerson nur mit vollerem Bewußtseyn durchgesetzt wurde.

Es folge nun die Darstellung von Gerson's mystischem Systeme nach der Gedankenfolge seiner systematisch abgefaßten Hauptschriften: de mystica theologia speculativa und practica, mit Beziehung auf das in andern Schriften etwa Wichtige oder Erläuternde [a]). Wir werden jedoch an jener Gedankenfolge zumeist mehr nur im Großen und Ganzen zu halten, sie nicht hartnäckig überall bis in's Einzelnste zu verfolgen haben, damit uns der Gegenstand nicht unter der Hand auseinandergehe.

„Da die mystische Theologie nach Gerson dieß vor vielen andern Wissenschaften voraus hat, daß ihre Theorie (speculatio) weder vollkommen vorgetragen, noch richtig verstanden werden kann, ohne daß zugleich eine praktische Anwendung damit verknüpft wird: so findet er darin einen Grund, auch in seiner Darstellung zwei Haupttheile zu unterscheiden. Der erste theoretische Theil handelt von dem Wesen der mystischen Theologie, bestimmt die Seelenkraft, in welcher dieselbe ihren Sitz hat und ihren Unterschied von der scholastischen Theologie; der andere

a) Vgl. Hundesh. S. 27.

praktische Theil dagegen lehrt die Art und Weise kennen, wie man zur mystischen Contemplation gelangt a)." Wir betrachten diese Scheidung der speculativ-mystischen Momente von der mystischen Praktik und Asketik als einen wesentlichen Fortschritt bei Gerson, der ihm eben auch durch seinen kritisch-vergleichenden Blick auf die früheren Lehrer gelang. Bei diesen geht noch meist beides in einander, wodurch dann die reine Entwickelung des Gedankens gestört, ja der Gedanke oft selbst verfärbt wird. Nur Richard und Bonaventura erheben sich theilweise zu jenem höheren wissenschaftlichen Bewußtseyn.

Die Theorie leitet nun Gerson mit einigen Bemerkungen ein, welche den Standpunct für die Ansicht der Mystik überhaupt und damit deren wahrhaften Begriff befestigen sollen. Wir müssen es versuchen, diesen Begriff aus Gerson's Seele heraus vollständig zu verstehen und dafür das innere, bewegende Princip, das die einzelnen Bestimmungen beherrscht, herauszustellen. Dieses ist die Tendenz Gerson's, die mystische Theologie als innere Erfahrungswissenschaft, als idealen Empirismus darzustellen, und sie hierdurch mit der herrschenden philosophischen Ansicht, dem Nominalismus als Empirismus, wie er sich in Occam gestellt hatte, in Verbindung oder wenigstens in Parallele zu setzen. Der entscheidende Punct, aus dem sich das ganze Innerliche entfaltet, liegt in der dritten Betrachtung. Die mystische Theologie, sagt Gerson, beruht auf innerer Erfahrung des Göttlichen in den Herzen andächtiger Seelen. Diese innere Erfahrung ist die vollkommenste und gewisseste, weil sie der Geist ganz in sich selber hat. Keine äußere Erfahrung kann Gewißheit haben, wenn das, was im Innern vorgeht, von der erfahrenden Seele nicht für das Gewisseste gehalten werden soll. Hieraus ziehe ich nun den schönen Schluß

a) A. a. O. S. 28.

(pulchrum corollarium), daß, wenn Philosophie die zur Wissenschaft erhobene Erfahrung ist, die mystische Theologie in Wahrheit Philosophie ist, und die in ihr Unterrichteten mit gutem Grunde Philosophen genannt werden müssen, wie sehr sie auch sonst Idioten sein mögen [a]), (wo Gerson freilich praktische Frömmigkeit mit speculativer Genialität verwechselt). Das besondere Interesse Gerson's an dieser Deduction, welche die Mystik zur Philosophie im Sinne seiner philosophischen Mitwelt erhebt, ist unverkennbar, und hindert uns, hier an die sonst auch wohl im Mittelalter gewöhnliche Bedeutung des Wortes Philosophie zu denken, da unter demselben gleichgültiger Weise die encyclopädische Masse der gesammten Wissenschaften begriffen wurde.

Unter dieses Princip versammelt sich nun leicht alles Uebrige. Um nämlich die mystische Theologie als Wissenschaft zu constituiren, sagt Gerson, muß hier sonach ganz verfahren werden wie in den Naturwissenschaften. Die mystischen Erfahrungen, fremde und eigene, müssen gesammelt, unter einander verglichen, eines aus dem andern abgeleitet, eines durch das andere gestützt oder verworfen — überhaupt es muß über sie reflectirt werden, um aus ihnen die mystische Wahrheit, das Allgemeine, zu gewinnen [b]). Dabei kommt der eigenthümliche, weiter unten noch offenbarere, aber für die mystische Theologie unausbleibliche Widerspruch vor, daß einmal in und mit der Erfahrung Principien gegeben seyn und doch eben so sehr durch Abstraction aus ihr gewonnen werden sollen [c]).

Wie es nun auch in den andern, besonders den Natur-

a) De myst. theol. specul., consideratio 3.

b) Consid. 7. Gerson braucht dafür die Ausdrücke: conferre ad invicem, unum ex altero concludere vel elicere, impugnare vel fulcire, und sagt zur Erläuterung: hoc modo de fidei articulis quotidianum exercitium theologicae scholae facit.

c) Consid. 4.

wissenschaften, der Fall ist, daß nicht jeder die gesammte Reihe ihrer Erfahrungen selbst durchläuft, sondern seine daraus abgeleiteten Schlüsse und Folgerungen auf die Autorität Anderer gründet, (wie dieß Hippokrates, Galen in der Medicin, Pythagoras, Plato, Paulus — **philosophus noster** — in der Philosophie und Theologie übten und empfahlen), so muß auch in der mystischen Theologie die fremde Erfahrung zu Hülfe genommen werden. Als den vermittelnden Ausgangspunct stellt Gerson hier den Glauben an die fremde mystische Autorität auf, ganz parallel mit dem **credo ut intelligam** der Scholastik, um die mystische Wissenschaft, wie vorher an die Philosophie, so hier an die kirchliche Theologie anzuschließen [a]). — Dieser Glaube nun findet wiederum seine Berechtigung darin, daß auf die trefflichen Männer, welche uns jene Erfahrungen übermachen, weder ein Verdacht des geflissentlichen Betrugs aus irgend einer Ursache, noch auch der Selbsttäuschung fallen kann, indem unzählige Aeußerungen derselben unter sich selbst sämmtlich im Einklange stehen. Höchst charakteristisch ist hier der Zusatz: Wenn überhaupt schon das Mißtrauen in die eignen innern Erfahrungen Niemand mit Gleichmuth ertragen dürfte, so würde es besonders unhöflich (**incivile**) und widersinnig seyn und auf allen gesellschaftlichen Verkehr unter Menschen zerstörend wirken, (**destructivum omnis socialis convictus inter homines**), wenn man so vielen und so ausgezeichneten Männern Glauben verweigern wollte, in einer Sache, die ihnen so klar und so unaussprechlich beseligend gewesen [b]). Freilich ist zum Aufnehmen der fremden Erfahrung das Hinzukommen der eignen nöthig; wer dieser ermangelt, verhält sich zur Mystik wie der Blinde zu dem Schmelze der Farben und der Taube zu der Töne Harmonie. Die Mystik kann

a) **Consid. 4.**

b) **Consid. 5.**

durchaus nicht zu einer anschaulichen und unmittelbaren Erkenntniß für dergleichen Unerfahrene hingeleitet werden, (nequit ad cognitionem intuitivam vel immediatam deduci illorum, qui talium inexperti sunt) a); wie schon überhaupt diese ganze Mittheilung, namentlich in Schrift, ihre großen Schwierigkeiten hat (Paulus, Dionysius). Gerson braucht für das Verhältniß dieser mystischen Tradition ein höchst treffendes Bild von einer Reihe einander zugewandter Spiegel, in deren erstem das Bild schon undeutlicher erscheint als die Sache, und so weiter und weiter, bis es endlich in den letzten Spiegeln ganz erlischt (mutua reflexio cessat evanescens) b). — Die Möglichkeit wenigstens ist aber doch so gegeben, daß auch ein weniger erfahrner, nur übrigens frommer Mann durch Reflexion über die Gesammtmasse der überlieferten Erfahrungen mystische Wissenschaft aufstellen, ja darin durch die Unbefangenheit des Ueberblicks noch höhere Wissenschaftlichkeit erreichen kann, als die Erfahrnen selbst; wie ja auch z. B. in der Medicin die weniger Praktischen oft die besseren Theoretiker (meliores ratiocinatores) sind c). Hiemit deutet Gerson sichtlich auf sein eignes Verhältniß zur Mystik hin und stellt sich, auf die Fülle der eignen Erfahrung verzichtend, überwiegend auf die Seite der Reflexion. Dieß im ganz richtigen Gefühle seiner Individualität, die bei einer großen Innigkeit und Zartheit des Gemüths doch weniger zu eigentlicher Vertiefung und originellem Leben in der mystischen Anschauung, als zur reflectirenden Kritik sich hinneigte. Ein ganz ähnliches Bekenntniß findet sich bei Richard, welcher auch gestand, mehr für den großen Bau des Systems, als für Hervorförderung neuer eigenthümlicher Erfahrungen bestimmt zu seyn und gethan

a) Consid. 2.
b) Consid. 6.
c) Consid. 7.

zu haben a). Daß übrigens durch Gerson's Bestimmung des Mysticismus als eines idealen Empirismus die bestimmteste und treueste wissenschaftliche Fassung desselben, aber auch eben so sehr die Einsicht in seinen innern Widerspruch eingeleitet werde, — was dem Gerson eben die besonders hohe Bedeutung in der Geschichte des Mysticismus gibt, — ist von vorn herein zu erkennen und wird weiter immer klarer werden.

In dieser Weise scheinen uns die einzelnen Momente dieser Einleitung Gerson's in die rechte verbindende Einheit zu treten. — Nach dem Bisherigen ergibt sich nun für die Theorie der mystischen Theologie die doppelte Aufgabe, einmal die psychologische Möglichkeit jener mystischen Erfahrung, und zum anderen die eigentliche Wesenheit derselben selbst, in ihrem Unterschiede von allem

---

a) Richardus de arca mystica L. V. c. 1. Die merkwürdige Stelle lautet im Verlauf einer allegorischen Deutung der Beschreibung der Bundeslade: Notandum est, quod quidam ad hanc gratiam propria industria et sine alicuius doctrinae ministerio promoventur, qui tamen in suis coutemplationibus usque ad mentis excessum nullo modo rapiuntur. Quidam autem ad eandem gratiam ex aliena traditione magis, quam proprio meutis acumiue proficiunt, qui tamen in suis contemplationibus saepe usque ad mentis excessum assurgunt. Hinc est, quod Beseleel arcam quidem fabricasse, non tamen ad illam intrasse legitur: Aaron vero arcam aliena iam operatione fabricatam et iutra velum collocatam ex more intrasse non dubitatur. Ecce nos in hoc opere quasi Beseleel officium suscepimus, qui te ad coutemplationis studium instructiorem reddere, et quasi in arcae operatione desudare curavimus. Longe tamen in hac gratia me praecedis, si ex his, quae audis, adiutus intrare praevaleas usque ad interiora velaminis: si illud, quod quasi in propatulo laboramus et iuxta communem usum comprehendimus, tu praevalueris per mentis excessum perspicere et quasi intra velum videre. Doch ist Richard immer noch bei weitem vertiefter in das eigentlich mystische Leben, als Gerson. Bei Hugo findet sich jenes Bewußtseyn noch fast gar nicht: Erfahrung und Reflexion gehen bei ihm noch mehr in einander auf.

andern Geistesleben, aufzuweisen. Hiernach erfolgt die weitere Abhandlung Gerson's.

An der Spitze der psychologischen Theorie [a]) steht der nominalistische Satz, daß den hier aufzuführenden Seelenvermögen nur dem Namen nach (nomine), in der Reflexion, nicht aber in der Wirklichkeit (re), eine Unterscheidbarkeit zukomme, daß ihnen mithin nur eine logische, ideelle Bedeutung gebühre, daß nur ein Einiges Urprincip allen innern Erscheinungen zum Grunde liege, die einfache Substanz der Seele, die nur nach den verschiedenen, von ihr ausgehenden Wirkungen jene verschiedenen Namen erhalte. Dieser Satz wird mit großer Bestimmtheit und mit Polemik gegen die Realisten (formalizantes) ausgeführt [b]). Eine eigentliche Kritik dieser Ansicht würde uns hier zu weit abführen, aber eine Andeutung des Einflusses ist nöthig, den dieselbe auf Gerson's gesammte weitere Darstellung hat. Diese Ansicht befreite ihn von der Fassung der innern Vermögen, Thätigkeiten und Zustände als etwas Starrem, abgesondert Unbeweglichem, und machte ihm die innern Verhältnisse flüssig, so daß ihm alle einzelnen Momente des gesammten Geistes in einer durchgängigen Wechselbeziehung, in einem stetigen Uebergehen in einander begriffen erschienen. Dieß zeigt sich besonders in dem vollständig durchgeführten Parallelismus der theoretischen und practischen Seite des Geisteslebens und der in beiden wurzelnden Vermögen, und bestimmt überhaupt eine auszeichnend unterscheidende Eigenthümlichkeit Gerson's vor den früheren verwandten mystischen Psychologen.

Gerson unterscheidet nun überhaupt zwei Hauptstämme der Geistesvermögen, deren jeder sich wieder in drei

a) Consid. 9 — 20.

b) Consid. 9. Vgl. Hundesh. S. 36.

andere Vermögen verzweigt: die erkennende und begehrende Kraft (vis cognitiva et affectiva) a).

Die erkennende Kraft zertheilt sich von oben her abwärts in Intelligenz, Vernunft (Verstand) und Sinn. 1) Die reine Intelligenz (intelligentia simplex) ist die erkennende Kraft der Seele, welche von Gott unmittelbar ein gewisses natürliches Licht empfängt, in welchem und vermittelst dessen die ursprünglichen Principien als wahr und vollkommen gewiß erkannt werden. Solche Principien, welche bald Grundsätze (dignitates), bald allgemeine Begriffe des Geistes (communes animi conceptiones), bald ursprüngliche, unveränderliche und unumstößliche Regeln (regulae primae, incommutabiles et impossibiles aliter se habere) genannt werden, sind z. B. daß von jedem Dinge eine Bejahung oder Verneinung möglich, daß das Ganze größer ist, als seine Theile, daß das erkennende Wesen vollkommner ist, als das nicht erkennende, das Geistige den höhern Werth hat, als das Körperliche, daß wenn der Mensch erkennt, er auch lebt u. a. Hinsichtlich der Beschaffenheit dieses Lichtes kann man entweder sagen, daß es eine der Seele natürliche oder anerschaffene Anlage (dispositio), oder richtiger, daß die Seele selbst (nach dieser Seite hin) ein Ausfluß von dem unendlichen Lichte der obersten Intelligenz, nämlich von Gott sey b). Hier schon zeigt sich Gerson's eigenthümlich kritisch-

a) Hr. H. bemerkt richtig in der Note 21, daß Gerson unter der vis affectiva bald das bloße Begehrungsvermögen, bald alle Aeusserungen des Gefühls, bald beides zugleich begreife. Diese Zusammenfassung und Vermischung des contemplativen und praktischen Gebiets war im Mittelalter fast durchgehend, und bestand auch unter der sonst gewöhnlichen Eintheilung in vis rationalis einerseits, und concupiscibilis und irascibilis andrerseits.

b) Vgl. Hundesh. S. 37. Sehr merkwürdig sind die von Gerson als sonst auch gebräuchlich angeführten Bezeichnungen der Intelligenz. Consid. 10.: Denique vis haec intelligentiae simplicis quandoque nominatur mens, quandoque coelum supremum,

reformatorischer Geist darin, daß die bei den Vorgängern noch überwiegend als Vermögen der eigentlich mystischen, überschwänglich intellectuellen Anschauung des Absoluten erscheinende Intelligenz, hier doch schon mehr nach einem Theile wenigstens sich zu einer unmittelbaren, ursprünglichen Apperception, einem ursprünglichen Vernehmen nothwendiger Wahrheit, herabstimmt.

2) Die Vernunft (ratio) ist das Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, Reflexions-, Abstractions-Vermögen, mithin das, was wir unter Verstand begreifen, wie überhaupt bei diesen Mystikern überall die ratio der reflectirende Verstand ist. Den Unterschied der ratio von der einfachen Intelligenz setzt Gerson mit trefflichem Blicke darein, daß, während letztere ein mehr receptives Vermögen ist, für die von dem höchsten Lichte, von Gott, ausgehende Erkenntniß, die Vernunft sich mit der begrifflichen Verarbeitung des, sowohl von oben her (ab alto), von der Intelligenz, als von unten her, von der Sinnlichkeit, gebotenen Stoffes beschäftigt, so daß sie dadurch gleichsam an den Horizont zweier Welten sich gestellt sieht. Man kann ihr mithin ein Doppelgesicht zuschreiben, das eine nach oben, das andere nach unten gewendet, wie man überhaupt die obere und untere Seite (portio) an ihr unterscheiden muß. Diesen Unterschied vergleicht Gerson auch sehr schön mit dem der männlichen und weiblichen Natur. Die Vernunft, auf das Obere gerichtet, hat so viel mehr Lebendigkeit und Selbstthätigkeit, als in Verbindung mit dem Niederen, wie eben darin der Mann dem Weibe überlegen ist. [Hiermit ist demnach ganz richtig der nothwendige Unterschied eines einheitlichen, transcendentalen Denkens, und eines gegenständlichen, lo-

quandoque spiritus, quandoque lumen intelligentiae, quandoque umbra intellectus angelici, quandoque lux divina, in qua veritas incommutabiliter lucet et cernitur, nonnunquam vero scintilla vel apex rationis.

gischen, dialektischen Denkens getroffen.] Vom Sinn unterscheidet sich die Vernunft besonders dadurch, daß ihre Thätigkeit an kein körperliches Organ gebunden ist.

3) Die Sinnenerkenntnißkraft (vis cognitiva sensualis) bedarf bei ihrer Thätigkeit zur Auffassung ihrer Objecte eines körperlichen Organes, sowohl eines äußern, als eines innern. Gerson spaltet sie wieder in einzelne Vermögen unter verschiedenen Benennungen, als: äußerer Sinn, Gemeinsinn, Phantasie, Urtheilssinn, Gedächtniß ꝛc. ꝛc., die aber für die Mystik von keiner Bedeutung sind, und deren genauere Bestimmung Gerson auch selbst den Naturforschern (naturales) und Aerzten überweist. — Gerson liebt es, diese ganze Abstufung der Geistesvermögen unter dem Bilde einer absteigenden Schattengebung darzustellen. So steht die Intelligenz im Schatten des göttlichen und englischen Erkennens, die ratio im Schatten der Intelligenz, die Sinnlichkeit im Schatten der ratio, und so weiter die einzelnen Abtheilungen der Sinnenerkenntniß bis herunter auf die vegetative und ernährende Kraft, in welcher das Licht der Erkenntniß ganz erlischt.

Diese psychologische Theorie ist nun, wie bereits bemerkt, dem Gerson nicht eigenthümlich, sondern von Hugo, Richard, Bonaventura entlehnt, mit denen er eben darin in der bestimmtesten Verbindung steht. Hugo stellt die drei Momente, Einbildungskraft (als Heerd der sinnlichen Vorstellungen), Vernunft, Intelligenz, mehr noch isolirt von einander hin. Richard faßte den großen Gedanken, durch Combination dieser Momente unter einander, neue nothwendige Bestimmungen zu gewinnen. So entstanden seine sechs Grade der Anschauung: 1) in der Einbildungskraft, und nach (secundum) derselben, 2) in der Einbildungskraft nach der Vernunft, 3) in der Vernunft nach der Einbildungskraft, 4) in der Vernunft nach der Vernunft, 5) über die Vernunft aber nicht gegen die Vernunft, 6) über die Vernunft und scheinbar gegen die

Vernunft a). Bonaventura hat auf dieser Linie wenig Eigenthümliches mehr, als das weitere Ausspinnen und Spalten und einige Zuthat aus aristotelischer Psychologie: was sich jedoch hier in der Kürze nicht nachweisen läßt. Das letztere, aristotelische Element macht schon einen Uebergang zu der höheren Klarheit und Festigkeit in Gerson's Bestimmungen. Seit „de anima" und Bonaventura wird über der ratio vor der Intelligenz noch ein besonderes Vermögen, der intellectus, als Vermögen den endlichen Geist zu erkennen, eingeschoben; welches aber Gerson hier richtig wieder fallen läßt, weil er es wohl als doch größtentheils inneren Sinn, inneres geistiges Wahrnehmungsvermögen, (nach Occam) zur Sinnlichkeit rechnete.

Jedem der genannten drei Grundvermögen der Erkenntniß entspricht nun ein Vermögen des Gefühls oder der Begehrung (virtus affectiva): denn sobald von einem der ersteren eine Vorstellung aufgenommen wird, so ist dieselbe begleitet von einem Gefühle des Beifalls oder Mißfalls, des Wohlgefallens oder des Abscheues.

1) Das oberste der drei affectiven Vermögen ist die Synderesis, welche von Gott unmittelbar eine gewisse natürliche Hinneigung zum Guten empfängt, wie dasselbe in den Erkenntnissen der reinen Intelligenz vorgestellt wird. Wie die letztere hinsichtlich des ursprünglich Wahren und Gewissen, so verhält sich die Synderesis hinsichtlich des höchsten Guten. Wie es der reinen Intelligenz unmöglich ist, ihren eigenen Wahrheiten die Beistimmung zu versagen, so kann auch die Synderesis keineswegs die obersten Principien des Sittlichen positiv nicht wollen, sobald sie ihr durch das oberste Erkenntnißvermögen vorgehalten sind. Eine andere Frage ist aber, ob sie dieselben negativ nicht

a) Richardus de arca mystica besonders L. I. c. 6. sq. Dieses ganze Werk aber ist eigentlich nur Ausführung des obenstehenden Entwurfs.

wollen, d. h. unentschieden bleiben kann, was die gemeine Meinung bejahet. Endlich kann nach dem Bisherigen das Wort Synderesis nach Art der reinen Intelligenz, entweder das bloße Vermögen des Guten ohne nähere Bestimmung, oder das aus der Intelligenz bestimmte Handeln, oder die durch Handeln erworbene Fertigkeit bedeuten a). — Wir bemerken, daß diese Synderesis erst seit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts in der Lehre vom Geiste sich zeigt, und zwar unseres Wissens zuerst bei Alexander v. Hales. Vorher haben wir wenigstens das Wort nicht gefunden, wenn auch zum Theile bei den Mystikern schon die Sache. In die Mystik wird sie zuerst bestimmt eingeführt von Bonaventura. Erst nach vollständiger Ausbildung der Lehre von der intellectuellen Seite des Geistes, konnte man dieß auch für die praktische versuchen. Wir sehen aber in der Synderesis einen wesentlichen Fortschritt der Lehre. Wir finden darin einmal den reinsittlichen Trieb, als gesetzgebend für die Sittlichkeit, angedeutet. Dann aber, namentlich in dem Verhältnisse, in dem die Synderesis bei unsern Mystikern, vorzüglich bei Gerson, zur Intelligenz erscheint, auch für die Religionsphilosophie, das wichtige Moment getroffen, daß auch das Leben in der Liebe und That seine absolute ewige Seite habe und mithin zur wahrhaften Erfüllung der Religionsphilosophie absolut bestimmt werden müsse.

2) Das verständige Begehrungsvermögen (**appetitus rationalis**) ist dasjenige Vermögen, welches sich

---

a) Hundesh. S. 39. — Auch hier bemerkt Gerson genau die anderen Bezeichnungen Consid. 14: Synderesim aliis nominibus appellamus vel habitum practicum principiorum, vel scintillam intelligentiae ratione cuiusdam suae evolutionis et ardoris ad bonum, vel portionem virginalem animae, vel stimulum naturalem ad bonum, vel apicem mentis, vel instinctum indelebilem, vel coelum supremum in affectivis potentiis.

unmittelbar von den Vorstellungen des Verstandes erregen läßt. In der Ausführung ist Gerson hier etwas dunkel. Aus den vielen und verschiedenen Bestimmungen dieses Vermögens bei Gerson scheint uns als der wesentlich herrschende und zugleich rücksichtlich der Stellung im Systeme wichtigste Begriff hervorzutauchen: Wille, Willkür, Selbstbeherrschung, Wahlvermögen, Entschließungsvermögen (voluntas, libertas, electio, appetitus electivus, propositum). Es liegt aber hier Vieles untereinander, z. B. auch das praktische Urtheil, Gewissen (iudicium cum affectione comite), der verständige, auf das Edle, Vollkommne gerichtete Trieb (affectio rationalis). Dieses Vermögen ist in dieser Gestalt und Stellung, daß es systematisch mit der ratio in Parallele gebracht wird, neu und dem Gerson eigenthümlich. Nur die discretio oder deliberatio bei Richard ist ähnlich a).

3) Das thierische oder sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus animalis s. sensualis).

Hiezu bemerkt Gerson noch im Allgemeinen: Die sechs Hauptvermögen der vernünftigen Seele, die erkennenden und affectiven, sind mit eben so vielen Lichtern zu vergleichen, die ersten wegen ihrer erleuchtenden, die andern wegen ihrer erwärmenden Eigenschaft. Beide Eigenschaften finden sich jedoch gewissermaßen in jedem einzelnen Vermögen vereinigt, da ihr Licht, wie das der Sonne, zugleich erwärmt und erleuchtet. Keine Erkenntniß gibt es, mit welcher sich nicht eine Gefühlsanregung (affectio) verbindet, und umgekehrt enthält jede Gefühlsanregung gewissermaßen eine Erfahrungserkenntniß. Wie Wärme beim Feueranzünden die Flamme und umgekehrt eine Flamme Wärme erzeugt, so ist auch das Verhältniß zwischen dem erkennenden und affectiven Vermögen, und

a) Richardus de XII patriarchis c. 66 sq. De arca mystica L. III. c. 23.

deren Wirkung um so stärker und vollkommner, je inniger eins mit dem andern vereinigt ist [a]). — Wir haben es demnach als ein Hauptverdienst Gerson's anzusehen, daß er bei dem vollesten Bewußtseyn der Einheit des geistigen Lebens, doch für die Wissenschaft die intellectuelle und praktische Seite genau unterschied, und die praktischen Vermögen in bestimmter Vollständigkeit dem intellectuellen an die Seite setzte; was sich bei den frühern Mystikern noch nicht findet, indem hier das Contemplative und Praktische meist noch unbestimmt in das Intellectuelle hineinlaufen.

Einem jeden der genannten Vermögen entspricht nun auch eine besondere Thätigkeit (tres cognoscendi modi — tres affectionis maneries) [b]). Die der theoretischen Seite des menschlichen Geistes entsprechenden drei Thätigkeiten sind das Denken, die Meditation und die Contemplation. Von Manchen werden zwar diese Ausdrücke als gleichbedeutend gebraucht; von denjenigen aber, welche über die Contemplation auf wissenschaftliche Weise (per modum artis) gehandelt haben, werden sie mit Grunde wohl unterschieden. Die Definitionen der drei Thätigkeiten sind nach Gerson's eignem Geständnisse fast wörtlich aus Richard de arca mystica. Sie sind: 1) das Denken (cogitatio, besser: Vorstellen) ist die unwillkürliche Richtung der Seele auf die sinnlichen Objecte, geneigt zum schnellen Abschweifen von einem Gegenstande zum andern, das regellose, phantastische Spiel der Vorstellungen.

2) Die Meditation ist die absichtliche, bewußte

a) Nach Hundesh. S. 40. — Consid. 18 — 20 vereinigt Gerson die bisherigen psychologischen Bestimmungen mit der Lehre der Kirche von Natur und Gnade dadurch, daß er sagt: im natürlichen Zustande sind die höheren Geistesvermögen unfähig: durch die Gnade aber werden sie befähigt.

b) Consid. 21 — 28.

Richtung der Seele, welche in dem eifrigen Streben nach Erforschung der Wahrheit hervortritt.

3) Die Contemplation ist der freie, durchdringende Blick in die geistlichen Dinge, der überall hin sich ausbreitet, vorzüglich aber auf das Schauen des Göttlichen gerichtet ist a).

Wenn nun aber auch diese Definitionen entlehnt sind, so gilt dieß doch bei weitem weniger von der Ausführung. Hier finden wir wieder das oben bemerkte Eigenthümliche, daß Gerson durch Combination der gesammten frühern Ansichten unter einander und zugleich mit den philosophischen Formen seiner Zeit, in seinen Bestimmungen weit mehr den wahrhaften und wesentlichen Inhalt trifft, als die Früheren. Weniger gilt dieß bei dem Denken und der Meditation; obgleich auch bei dieser letzteren die Bestimmungen: daß in ihr eine Befreiung von den augenblicklichen Sinnesanregungen vorgehe, ein Hinausgehen über die Zufälligkeit der Erscheinungen, daß in ihr der unaufhörliche Strom der Sinnenerscheinungen zum Stillstande gebracht und ein bestimmter, abgeschlossener Gedanke festgehalten werde, daß der Gedanke von der Umhüllung des Zufälligen, des Oertlichen und Zeitlichen losgetrennt werde, so daß die einfachen Wesenheiten der Dinge an sich, abgesehen von allen örtlichen und zeitlichen Bestimmungen hervortreten, — dahingehören. Am meisten aber ist dieß bei der Contemplation der Fall. Wir versuchen hier eine möglichste Veranschaulichung dieses Verhältnisses, dieser Verwebung des Fremden und Eignen bei Gerson auf folgende Weise b): Das Geschäft der Contemplation ist reich an Früchten, und geschieht mit Leichtigkeit (Richard), theils wegen der durch die vorhergehende Meditation erworbenen Fertigkeit, theils wegen der Abstraction und

a) Vgl. Hundesh. S. 43—45.

b) Mit Zugrundlegung der Darstellung H's. S. 45—47.

Lostrennung der Intelligenz vom Sinnlichen, noch öfter aber wegen der zum himmlischen Schauen emporhebenden Erleuchtung der göttlichen Gnade (Gerson). Wie nämlich das Denken in die Meditation, so geht letztere in die Contemplation über, wenn, nach emsiger Erforschung der Wahrheit (Richard) und vermittelst eifrigen Strebens bewerkstelligter Scheidung des Wesens der Dinge von dem Zufälligen, durch häufige Uebung eine gewisse Fertigkeit in der Abstraction erlangt worden ist (Gerson). Dann ist das Licht der Intelligenz um so reiner, je weniger es mit dem sinnlichen Denken vermischt ist. Es verhält sich hiermit eben so, wie mit einem Menschen, welcher auf einem hohen Berge sich befindet, dessen Gipfel weder Winde noch Wolken berühren, und dort frei, hell und leicht seinen Blick zum Sonnenlichte erhebt, welcher aber, je tiefer er nach unten hinabsteigt, um so mehr den Berg von Finsterniß und stürmischer Bewegung durch Wind, Regen, Schnee, Hagel und Blitz umgeben und seinen Blick beschränkt findet. Dem untersten Theile des Berges ist dabei zu vergleichen die Sinnlichkeit, der Mitte die Vernunft, dem Gipfel die reine Intelligenz. Wenn die Seele festzustehen vermag auf dem hohen Gipfel der Intelligenz, ohne in die Tiefe hinab zu gleiten: so wird sie überall hin den freien Blick vorwärts und rückwärts, links und rechts ausbreiten können. (Augustin, Richard, Gerson). Dieß ist das Auge der Contemplation, welches in Adam vor dem Falle lebendig, rein und beweglich war, jetzt aber leider beinahe gänzlich erloschen, so wie das Auge der Vernunft verfinstert, das Auge der Sinnlichkeit aber verderbt ist (Hugo). Auf der Höhe der Intelligenz wird die Seele Alles bemerken, was in den niedern Regionen der Vernunft und der Sinnlichkeit vorgeht (Richard). Ferner wird sie in ihrem Lichte und durch ihr Licht über Alles urtheilen können (Richard), weil sie sich dabei auf die abstracten und ewigen Regeln stützt, welche für alle übrigen

Dinge die Norm bilden (Gerson). Gleichwie aber ferner derjenige, welcher die Principien einer Kunst kennt, leicht eine klare Einsicht in alle übrigen daraus abgeleiteten Theile derselben gewinnt: so ist auch einleuchtend, wie das Auge der Contemplation leicht und mühelos seine Functionen vollbringt, obgleich die Fertigkeit dazu vorher erst mit großer Schwierigkeit erworben werden muß. Daraus folgt auch, daß das Auge der Contemplation eigenthümlich dem obersten Erkenntnißvermögen, der reinen Intelligenz angehört. Denn dieses Auge faßt nicht nur das Intelligible und Abstracte, sondern auch, was im Gebiete der Vernunft und Sinnlichkeit vorgeht, auf, obgleich in andrer Weise, als dieß von Vernunft und Sinnlichkeit geschieht (Gerson). Auch kann die zur Contemplation erforderliche Abstraction weder durch die (sinnliche) Imagination, noch durch die Vernunft allein bewerkstelligt werden, weil sich beide Vermögen von den Einwirkungen der Sinnlichkeit nicht frei erhalten können. Thöricht ist es daher, durch sie allein zur Contemplation gelangen zu wollen, obgleich beide Vermögen, wenn sie ihre Grenzen nicht überschreiten, dabei Hülfe leisten können. Wenn ein Mensch diese Grenze überschreiten wollte, so würde er entweder durch die Imagination ein Phantast, ein Unsinniger werden, oder er würde mittelst der Vernunft in irrthümliche Urtheile verfallen. Dieß ist es, was viele von den sogenannten Formaltheologen (formalizantes) lächerlich macht, ja als Unsinnige hinstellt, daß sie nämlich mittelst der Imagination und Vernunft allein dasjenige finden wollen, was nur durch die Intelligenz einzig gefunden werden kann (Gerson). — Diese letztere Widerlegung des damaligen Realismus ist einer von den großen hellen Blicken, die Gerson in das Wesen der Speculation gethan, ja vielleicht das Größeste und Tiefste, was er erkannt hat: es prägt sich darin mit am vollkommensten aus,

was wir als das Eigenthümlichste seiner Stellung in der Geschichte der Entwickelung des Gedankens bezeichnet haben.

Einer jeden unter den Thätigkeiten des Erkenntniß-vermögens entspricht nun eine Aeußerung des affectiven Vermögens, nämlich die Lust oder Begierde (libido, cupido, concupiscentia) dem Denken, die demüthige Frömmigkeit und Herzenszerknirschung (devotio, oratio, contritio, compunctio) der Meditation, und die entzückte, nach oben, zum Göttlichen emporhebende Liebe (dilectio extatica et anagogica) der Contemplation a). Gleich wie das Denken in der unwillkürlichen Richtung der Seele auf ein sinnliches Object, mit der Geneigtheit zum schnellen Abschweifen von einem Gegenstande zum andern, besteht: so folgt consequent auf einen Act dieses Denkens, wenn er auf ein angenehmes Object gerichtet ist, eine unwillkürliche, unbestimmte Anregung des Begehrungsvermögens ohne Nutzen und Frucht, die wir Lust oder Begierde nennen. Eben so entspricht der Meditation nach dem oben gegebenen Begriffe derselben eine Thätigkeit des Begehrungsvermögens, die zwar nicht ohne Anstrengung, aber auch mit Früchten verbunden ist. Dieß ist ein frommer, demüthiger Affect, der mit Heftigkeit und Stärke zu der Liebe, der ursprünglichen Wahrheit und Güte, hinstrebt. Endlich entspricht der Contemplation die entzückte Liebe, welcher alle jene Eigenschaften zukommen, die eben der Contemplation selbst beigelegt wurden. Sie ist frei, rein, vom Sinnlichen abgezogen, von unaussprechlicher, alle Begriffe übersteigender Annehmlichkeit b).

a) Gerson sagt hiebei: Consid. 27.: Si de re constiterit, peto, ut non magnopere calumnia fiat de nominibus; non enim accepi ab aliis talem circa affectus distinctionem nominum, quemadmodum de cognitionibus reperio. — Die devotio in Parallele mit der ratio und meditatio wenigstens ist ganz neu.

b) Hundesh. S. 47—48.



Hier kommen wir nun aber an einen der bedeutendsten Wendepuncte der gerson'schen mystischen Theologie, bei dem wir einmal länger anhalten und umschauen müssen. Hier wird es auch besonders nöthig, von dem Halten an dem Gange der gerson'schen Entwickelung abzuweichen und das äußerlich Getrennte, aber innerlich Verbundene zusammen zu stellen a). Nach dem Bisherigen sollte man nämlich erwarten, daß die mystische Theologie ganz gleichmäßig eben so in die höchste Spitze der Erkenntniß, in die Intelligenz und deren Thätigkeit, die Contemplation, wie in das Höchste der affectiven und praktischen Seite, die Synderesis und die aus ihr hervorgehende Liebe, gesetzt würde; wie dieß auch bei den Früheren, Hugo, Richard, Bonaventura ꝛc. ꝛc. der Fall ist, wo das Praktische und Theoretische sogar oft ununterscheidbar in einander laufen. Dem ist aber bei Gerson nicht so. Hier erst an dieser Stelle ist ihm der eigentliche Begriff der mystischen Theologie in der entzückten Liebe gefunden. Diese ist ihm die im Geheimnisse verborgene Weisheit Gottes, welche die Entrückung des Geistes über sich selbst hinaus, zu Gott, mit sich führt b). Er definirt sie auch als die Ausdehnung des Gemüths zu Gott durch den Drang der Liebe, oder als die Bewegung nach oben, welche mittelst heißer und reiner Liebe zu Gott emporhebt c). Die Contemplation, wie er sie bisher beschrieb, ist ihm eigentlich noch gar nicht Mystik, sondern erst die hier bezeichnete

a) Hr. H. hat diesen Wendepunct nicht hervorgehoben. Andeutungen und hieher gehörige Stellen finden sich zwar Note 1. und 46. 48.; es wird aber nicht in das Innere der Sache eingegangen.

b) Consid. 27.: Haec est sapientia Dei in mysterio abscondita. Haec est mystica theologia, quam quaerimus, quae ad anagogicos et supermentales excessus deducit.

c) Consid. 28.: Theologia mystica est extensio animi in Deum per amoris desiderium. Aliter sic: Theologia mystica est motio anagogica, i. e. sursum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum.

Liebe. Allerdings scheint er eine Mitwirkung der intellectuellen Thätigkeit in den mystischen Zuständen anzunehmen, wenn er bemerkt, daß die Liebe nur zur Contemplation hinzukommen müsse, um sie zu vollenden und des Namens werth zu machen: sie seyen beide im Grunde Eins, und nur zur Erforschung der Wahrheit (in der Reflexion) bisher getrennt worden [a]). Und dieß wäre sogar an sich das richtig Folgende und Nothwendige im Systeme, wenn es anders festgehalten würde. In einer anderen Stelle bemerkt er überaus fein: Nicht als ob die Liebe ohne vorgehende und nachfolgende Erkenntniß wäre; sondern diese Erkenntniß kommt nur nicht zur Reflexion über sich selbst, so daß sie erkennte, daß sie erkennt: denn so würde jenes einfache Gefühl der erglühten Synderesis sich bald verlieren [b]). So Mehreres. — Im Gefühle der Inconsequenz und des Widerspruchs gegen die Anlage des Systems, strebt er auch eine Vermittelung an, in der Ansicht, die er oft wiederholt, daß die entzückte vereinigende Liebe selbst in sich eine Erfahrungserkenntniß enthalte, daß das Schmecken Gottes, wann der höchste Gipfelpunct der affectiven Kraft durch die Liebe mit ihrem Gegenstande sich verbinde, eben ein Erkennen sey, daß dieses Gefühl, diese Berührung des Göttlichen, mit Recht eine Erkenntnißweise genannt werden könne, ähnlich dem sinnlichen Gefühle, Geschmacke, Geruche [c]).

---

a) Consid. 27.: Non fallitur, qui dicit, contemplationem sine dilectione nomen contemplationis non mereri: sed nos unum ab altero secernimus, ut pretiosior habeatur inquisitio veritatis.

b) Tract. III. sup. Magnificat.: — Non, quod omnino sit amor sine cognitione praevia vel comite. — Verum est, quod illa cognitio non super se reflectitur, ut videat se videre: iam enim evolaret ista synderesis scintillantis et ardentis affectio.

c) Consid. 28: Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum: s. sapientia, i. e. sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae

Allein, was auch schon diese Vermittelung andeutet, im eigentlichen Grunde seiner Ansicht und im wesentlichen Fortgange seiner weiteren Entwickelung, legt er doch hier den ganzen Accent auf das **Gefühl**, die entzückte Liebe. Er kehrt nun dem Speculativen den Rücken, und wirft sich nach Art der gewöhnlichen Mystiker ganz ins Praktische. Dies spricht auch deutlich der Satz aus, den er schon einmal am Anfange seines Werkes als Haupt- und Grundsatz aufgestellt hatte, und den er daher hier als auf der höchsten Spitze der Entwickelung wiederholt — der Satz: daß die Erkenntniß Gottes besser durch das reuige Gefühl, als durch den forschenden Verstand erlangt werde a). Noch bestimmter ist der ebenfalls oft ausgesprochene Satz: daß die Eigenthümlichkeit der mystischen Theologie darin bestehe, daß sie im Gefühle ihr Wesen habe, während alle andern Wissenschaften auf dem Verstande beruhen b). [Wollte man Alles möglichst vereinigen, so könnte man als den Kern seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Mystik zur Erkenntniß, auch nach einer Andeutung von ihm selbst, etwa angeben: was von höherer Erkenntniß in den mystischen Zuständen vorkommt, das entsteht **nur von Seiten des affectiven Vermögens** her, aus einer

potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur. — De monte contemplationis, capitulum 10.: Iste sapor seu gustus vel attactus aut spirituale illud sentimentum potest dici fore unus modus cognoscendi, quia amor ipse cognitio est, sicut Augustinus testatur. H. scheint nach einer Andeutung Note 1 auf diese und ähnliche Stellen gestützt, das Gleichgewicht des Speculativen und Praktischen als die herrschende Ansicht annehmen zu wollen.

a) Consid. 28.: Cognitio Dei per theologiam mysticam melius acquiritur per poenitentem affectum, quam per investigantem intellectum. Cf. Prolog. de myst. theol. specul.

b) De myst. theol. pract. consid. 8: habet hanc proprietatem theologia mystica, quod in affectu reponitur, omnibus aliis scientiis repositis in intellectu. Cf. de m. th. spec. Consid. 44.

Erhöhung der sonst in ganz gewöhnlichem Zustande ruhenden Kraft der Intelligenz, durch die entzückte Liebe a).]

In diesem Sinne setzt er sogar die mystische Theologie, als das Ueberragende, schlechthin der speculativen Theologie, als dem Unvollkommneren, entgegen, wie die Fülle und reiche Wirklichkeit des religiösen Lebens dem todten, leeren Erkennen überhaupt. Es verschwindet und verwischt sich ihm auf diesem Standpuncte sogar ganz der Unterschied zwischen der gemeinen scholastischen Theologie durch die ratio, und dem höheren Erkennen durch die Intelligenz in der Contemplation, der noch aus seiner bisherigen Entwickelung resultirte, und auch von seinen verwandten Vorgängern streng festgehalten wurde: er wirft beides unter der gemeinsamen Bezeichnung der speculativen Theologie zusammen, um dagegen die mystische in ihrer abgesondert praktischen Eigenthümlichkeit desto schärfer hervorzuheben. Dieser Unterschied wird durch alle die einzelnen Momente genau durchgeführt, in denen überhaupt Frömmigkeit einem leeren Begriffswesen in der Theologie entgegen gesetzt werden kann, und darin besonders die Leerheit und Unseligkeit der gemeinen Scholastik

a) De myst. theol. specul. consid. 29.: Huius rei aliquod exemplum accipere possumus ex consideratione eorum, quae saepe in ipsa sensuali virtute fiunt. In qua videmus, tam in nobis quam in brutis, quod quandoque ipsa sensualitas in suis actibus cognitivis permanet sine affectu illorum, quae vel audit, vel intuetur. Saepe tamen per auditum vel aspectum quorundam obiectorum ipsa tanto completur affectu, ut iam quasi saliat extra se et tota gestiat, velut si equus potitur campo liber aperto. Hoc modo sensualitas aliquando se non capiens et se deserens tota nititur in rem desideratam se effundere, se transferre, se unire, imo illam penitus quasi introrsum penetrare. Quid de talium oculis — nonne scintillant? unmquid non emicant? nonne tremulo fulgore se diffundunt? Transferamus hoc exemplum ad vim intelligentiae superiorem, considerando qualitatem eius, dum sine affectu in sola cognitione iacet, et dum transit in affectum talium, qualia contemplatur.

scharf gezüchtigt a). Aus diesem Verhältnisse erklärt sich auch die von Gerson oft ausgesprochene Ansicht, daß zur mystischen Theologie, obschon sie die erhabenste und vollkommenste sey, doch alle Gläubige, auch Ungelehrte, selbst Weiber, gelangen können. Diese Abkehr von der eigentlich mystischen Speculation zeigt sich ferner darin, daß der Proceß der Negation gegen alle Bestimmungen des Göttlichen durch die ratio (den reflectirenden Verstand) hin, der bei den alten neuplatonischen und den spätern scholastischen Mystikern meist vollständig durchgemacht wird, woraus ihnen dann ihre intellectuelle Anschauung sich erhebt, bei Gerson in dieser Art gar nicht vorkommt, und nur einmal, wo er ihn mit Anführung des Dionysius Areopagita andeutet, er sich unmittelbar aus der Negation nur in die innere Gefühlserfahrung wirft b).

Wie nun erklären wir uns diese Erscheinung? — Aus einem doppelten Grunde. Einmal aus Gerson's Opposition gegen die gewöhnliche Scholastik. Allgemach hatten sich im Laufe der Zeit auch die Scholastiker, im Gefühle der Nothwendigkeit über sich selbst hinausgehen zu müssen, die Abstractionen der speculativen Mystiker rücksichtlich des höheren Erkennens der Intelligenz angeeignet, und wurde damit von den gemeinen Geistern unter ihnen eben so das lebenslose dialektische Spiel getrieben, wie mit den andern theologischen Begriffen. In solcher Ausgeleertheit mochten dann diese Formen dem Gerson nicht mehr als die höchste Befriedigung des Geistes genügen, sie sanken ihm ganz in die gewöhnliche Sphäre herab, und er suchte daher der mystischen Theologie auf die angegebene Weise einen eigenthümlichen positiven Gehalt zu sichern. Zum Andern, und noch mehr, aus seinem kritischen Verhältnisse gegen die Mystik selbst. Wir haben schon oben gesehen,

a) Consid. 29—34.

b) Consid. 2.

wie sehr sich in ihm das Ueberschwängliche des intellectuellen Fluges der früheren Mystiker, bei seiner vergleichenden Zusammenfassung der verschiedenen Erscheinungen, bei seiner Freiheit von einseitiger Vertiefung in eine einzelne, zu natürlichen, allgemeinen und nothwendigen speculativen Bestimmungen heruntersetzte. So mochte er sich dann wohl mit seinem von Sehnsucht nach dem Göttlichen aufrichtig durchdrungenen, kindlich frommen Gemüthe gern in die Fülle der entzückten göttlichen Liebe versenken, aber seinem klaren Verstande, seiner scharfen Beobachtung der innern theoretischen Verhältnisse blieb bei einem eigentlich mystischen Schauen nichts Bestimmtes zu denken übrig. Er war speculativ; aber kritisch, nicht mystisch. Er war Mystiker; aber nicht als Philosoph, sondern als frommer Christ.

Gerson führt nun drei Eigenschaften der mystischen Liebe (amorosa affectio) an [a]). 1) Die erste ist die Verzückung (raptus), das Fortreißen zum Geliebten. Hier wird es uns nun nach dem Bisherigen nicht Wunder nehmen, wenn Gerson mit außerordentlicher Klarheit fast eine eigentliche Kritik der mystischen Zustände, besonders nach ihrer theoretischen Seite hin gibt, indem er sie in einer genetischen Erklärung ganz innerhalb der Natur, nach inneren Naturgesetzen entstehen läßt — ohne das bestimmte Bewußtseyn freilich, daß er dadurch der Mystik im Grunde ihr eigenstes Kleinod, das Uebernatürliche, nehme, sie ihres dunkeln, geheimnißvollen Gewandes entkleide, und in der nackten Gestalt des natürlichen, nur gesteigerten, religiösen Bewußtseyns erscheinen lasse. Die Verzückung, sagt Gerson, entsteht im Allgemeinen, wenn eins der obern Seelenvermögen zu solcher Stärke und Heftigkeit erregt wird, daß dadurch die Thätigkeitsäußerungen der niederen Kräfte entweder ganz unterbrochen, oder doch

a) Consid. 35 — 44.

dergestalt geschwächt und gefesselt werden, daß sie die Wirksamkeit der oberen nicht mehr zu hemmen vermögen. Von der Verzückung ist indessen wohl zu unterscheiden die Ekstase, welche nur der obersten Region des Erkenntnißvermögens, der reinen Intelligenz, eigen ist, und schlechthin alle Thätigkeit der niedern Kräfte aufhebt, während die erstere auch in andern Vermögen vorkommt und deren Wirksamkeit nur schwächt, nicht aber gänzlich aufhebt. Die Liebe aber ist in sofern die bewirkende Ursache aller dieser Zustände, als sie die Wurzel aller übrigen Affecte bildet, und die Verzückung nicht sowohl durch das Erkenntniß- als durch affective Vermögen herbeigeführt wird. — Gerson weiset alsdann auch einen Zustand der Verzückung in den niedern Vermögen der sinnlichen Einbildungskraft und der Vernunft nach, indem er sich auf die Erfahrung beruft, daß über dem Spiele unsrer Einbildungskraft, so wie über angestrengter, namentlich philosophischer Verstandesthätigkeit die äußern Sinneneindrücke oft gar nicht zum Bewußtseyn kommen. Die Ursache davon findet er bei der ersteren in einem lebhaften Drange, in einer Liebe zu solchen Beschäftigungen, bei der anderen in dem Willen, der sich fest auf die Erforschung eines Gegenstandes heftet, bei beiden also in dem affectiven Vermögen. Nach der Analogie dieser leichtern und häufiger vorkommenden Verzückungen in den niedern Vermögen, entsteht dieselbe auch in der reinen Intelligenz durch die ihr gegenüberstehende Synderesis und äußert sich im gänzlichen Vergessen des eigenen Selbst und des Aeußern, wobei man jedoch, wie Gerson ausdrücklich an einer andern Stelle bemerkt, sich durchaus nicht zu denken habe, als ob die Seele, wenigstens im gewöhnlichen Falle, ihren Körper der Substanz nach gänzlich verlasse, wenn man gleich mit Recht dem heiligen Augustin nachsprechen könne, daß mit mehr Wahrheit die Seele da sey, wo sie liebe, als da, wo sie athme

(anima verius est, ubi amat, quam ubi animat) a). — Kaum ist wohl in neuerer Zeit, in der Fluth kritischer Schriften über die Mystik, der innere Mechanismus der mystischen Erhebungen klarer nachgewiesen worden, als hier.

2) Die zweite Eigenschaft der Liebe besteht in der Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstande der Liebe, mit Gott (coniunctio, unio). Gerson würdigt hier treffend die bedeutendsten frühern und gleichzeitigen Ansichten über die Art dieser Vereinigung, als, die vom Verlieren des eignen Wesens, Verschlungenwerden in Gott, Zurückgehen in die göttliche Idee, die Vergleichungen mit der Auflösung eines Wassertropfens in einem Fasse Wein, mit der Transsubstantiation 2c. 2c. In der Andeutung seiner eigenen Ansicht streift er fast ganz die Vorstellungen des gröbern Mysticismus ab, so daß, theilweise wenigstens, beinahe nur der reine Inhalt des christlich Religiösen übrig bleibt. Er zieht am meisten die Bilder vor vom glühenden Eisen, von der geformten Materie: die vereinigende Kraft der Liebe erläutert er an dem Bilde vom Feuer, welches auch das Ungleichartige trenne und das Gleichartige vereinige: so scheide im Menschen die Liebe das Körperliche, Irdische aus, und vereinige das Höhere, Geistige mit dem gleichartigen Göttlichen. Obwohl nun dieß Alles in den eigentlichen Kern der Mystik trifft, wie auch die gewöhnliche Mystik, um die Vermittelung sich weniger kümmernd, am meisten um diesen Punct als ihr höchstes Ziel sich bewegt, so gehen wir doch hier auf das Einzelne nicht weiter ein, indem Gerson im Ganzen doch nichts wesentlich Anderes gibt, als bisher schon die Mystik, namentlich die edlere christliche, hier erzeugt hatte b).

a) Hundesh. S. 60—62. Vgl. noch die oben angeführte Stelle aus consid. 29.

b) Wir verweisen für das Nähere auf die hier sehr gelungene Darstellung H's., wo auch belehrende Andeutungen über die von Gerson berührten gleichzeitigen und vorgängigen mystischen Erscheinungen;

Die kürzer abgehandelte dritte Eigenschaft der Liebe, Ruhe in Gott, vollkommne Befriedigung und Sättigung alles Strebens (quies, perfectio) als natürliche Folge der Vereinigung, indem mit der darin erlangten höchstmöglichen Vollkommenheit nothwendig die höchste Beruhigung verbunden seyn muß (Gerson sagt dabei sehr schön: die Seele habe hier in Gott das Endziel und den Mittelpunct alles ihres Sehnens gefunden: sie habe nichts, was sie außer ihm noch verlange und wünsche, indem sie in ihm Alles besitze, außer ihm Alles verachte und gering schätze — wie überhaupt bei diesem Puncte meist die herrlichsten Darstellungen der Mystiker sich finden), beschließt den theoretischen Theil.

Der zweite, praktische Theil behandelt die Fragen, auf welchem Wege man zur mystischen Theologie gelange, welche Anforderungen sie an diejenigen mache, die ihre Jünger werden oder bleiben wollen, und welche von den verschiedenen Anlagen der menschlichen Natur sich vorzüglich dazu eignen. Diese Fragen hat Gerson in den zwölf Abschnitten der Schrift: de mystica theologia practica beantwortet. Er gibt hier folgende Rathschläge: die Berufung Gottes abzuwarten, die eigne Natur und Anlage zum contemplativen Leben zu prüfen, zu untersuchen, ob die Stellung im bürgerlichen Leben mit der Con-

---

so bei Gerson's Streit gegen Ruysbrök's geistliche Hochzeit und deren Vertheidigung durch Johann von Schönhofen. — In dem, was H. etwa noch als einen Rest gröberer Ansicht bei Gerson erkennen will, in dem von ihm behaupteten Einflusse des Geistes auf den Körper in den mystischen Zuständen, zur theilweisen Vergeistigung des letzteren, möchten wir nicht zu viel Arges finden, sondern, nach der doch immer schwebenden Darstellung Gerson's, überwiegend die Idee, wohin besonders der mit angeführte Satz des Aristoteles zu deuten scheint: in virtuoso omnia consonant rationi.

templation sich vertrage, nach dem Vollkommnen zu streben und sich nicht mit dem Gemeinen zu begnügen, die Vielgeschäftigkeit und Neugier zu meiden, ausdauernd und unverdrossen zu seyn, dem Ursprunge der Leidenschaften und Affecte nachzuforschen, Zeit und Ort schicklich auszuwählen, Maß in Schlaf und Speise zu halten, der stillen Betrachtung und Gemüthserhebung zu pflegen, den Geist von den Bildern einer sinnlichen Phantasie fern zu halten.

Gerson nimmt hier offenbar keinen eigentlich strengen Gang, sondern gibt mehr Vereinzeltes, zum Theil auch Ineinanderlaufendes oder minder Wichtiges. Es möge genügen, in kurzer Zusammenstellung den wesentlichen Charakter und die herrschenden Grundansichten herauszuheben a).

Das Ganze ist durch den edeln, milden, besonnenen Geist, der es durchweht, zum großen Theil eben so sehr eine treffliche Ascetik für das wahrhaft religiöse Leben überhaupt, wie für das mystisch bewegte, das demnach gar nicht als der nothwendige Zielpunct erscheint. Gerson zeigt sich hier auch in seiner praktischen Größe, in welcher ihm freilich keiner der früheren Mystiker gleich kommt, weil keiner sein großes Leben gelebt hat. Mit außerordentlicher Ruhe und Unbefangenheit steht er, mitten unter den verschiedenen Gestaltungen und Richtungen des religiösen Lebens seiner Zeit, doch zugleich über denselben, durchschaut sie klar, sucht das Unreine abzuschneiden und das fälschlich Getrennte zu vereinigen; und neben dem durchdringenden kritischen Verstande und der feinen

a) Hr. H. gibt einen vollständigen Auszug des unter jenen Rubriken Gesagten der Reihe nach; zieht aber dazu auch sehr zweckmäßig manche Stellen aus anderen contemplativen und ascetischen Schriften Gerson's. Wir nehmen auch hier seine Darstellung möglichst wieder auf.

Lebensbeobachtung gibt sich doch überall eine hohe Einfalt und zarte tiefe Frömmigkeit kund.

Den Gegensatz des contemplativen und activen Lebens, der so tief in der ganzen mittelalterlichen Welt- und Lebensanschauung gewurzelt war, finden wir freilich auch bei ihm noch nicht überwunden. Wie nämlich das Mittelalter überhaupt noch die Idee zersplitterte und die einzelnen Momente nur erst in ihrer Einseitigkeit für sich und im Gegensatze zu einander denken konnte (z. B. in der Wissenschaft die Scholastik und Mystik), so trennte es auch für die Lebensansicht das contemplative und active Leben und setzte sie als in Einem Individuum unvereinbar einander gegenüber. Dieser Gegensatz bleibt nun auch bei Gerson wesentlich stehen, wird aber doch durch manche treffliche Andeutung bedeutend gemildert. So sagt er: Wie nicht Alle zur ewigen Herrlichkeit bei Gott Berufene zu Einer bestimmten Weise, dieselbe zu erlangen, ohne Unterschied sich eignen: so sind auch nicht Alle genöthigt, der Contemplation sich zu ergeben. Nicht Alle vermögen Alles. — Es gibt Menschen von so unruhiger Gemüthsart, daß sie die zur Contemplation erforderliche Ruhe entweder gar nicht oder nur mit Mühe ertragen, während andere von ruhigerem Temperamente ganz dazu geeignet sind. Die einen müssen daher der Contemplation, die andern dem thätigen Leben sich weihen. — Rücksichtlich des Verhältnisses der Contemplation zum bürgerlichen Leben sagt er: da die Contemplation Muße und Befreiung von äussern Sorgen verlangt, so gibt es hier gar mancherlei, was sie hindert, und räthlich macht davon abzustehen, wenn der Mensch sich nicht einer traurigen Halbheit hingeben und zum Gespötte machen will. Gerson verweist in dieser Beziehung auf Handarbeiten, Handel, Ackerbau, das eheliche Verhältniß, als auf Gegenstände, welche sämmtlich den Sinn dem Weltlichen zugewendet erhalten. Deßhalb verbietet er auch geradezu den verheiratheten Frauen,

so wie, wegen ihrer Pflichten gegen die Kinder, den Eltern das contemplative Leben, und stellt die dagegen Handelnden als pflichtvergessen, verdammlich und verderblich für das gemeine Wesen hin. Ja sogar auf die Prälaten der Kirche dehnt er diese Bemerkung für den Fall aus, daß sie erst dann nach der Contemplation streben, wann die Pflege des körperlichen und geistigen Wohles Untergebener ihnen obliege. Es sey, meint er, eine Versuchung, wenn sie, die Sorge für das Volk vernachlässigend, sich den Annehmlichkeiten des contemplativen Lebens hingeben, und über nicht direct nothwendigen, nur ihrem eignen Willen zusagenden Dingen ein dringendes Gebot Gottes hintansetzen wollen [a]). — Dabei bleibt ihm jedoch immer das contemplative Leben das vollkommnere [b]). Und in einer andern Schrift spricht er sich darüber einmal sehr schroff aus. Das contemplative Leben mache Gott wohlgefälliger, als das active. Nun habe aber der Mensch nächst Gott zuerst sich selbst, und sogar mehr, als die ganze übrige Welt zu lieben, und daher in Beziehung auf seine eigne höhere Vervollkommnung eher dasjenige Leben vorzuziehen, welches Gott wohlgefälliger sey, als sich sonst ein geringes Verdienst zu erwerben oder die Förderung des geistigen Wohles eines Andern durch Schaden an dem eignen zu erkaufen. Im Gefühle aber der hierin liegenden Härte gibt sich Gerson dann doch alle Mühe zu zeigen, wie die Contemplativen auch Andern nützlich werden, als, durch ihr Beispiel der Verachtung der Eitelkeit der Welt, durch ihre frommen Gebete, indem das Gebet eines Contemplativen der ganzen Kirche mehr nütze, als viele hundert Active für das leibliche Wohl ihrer Mitmenschen zu thun pflegen. Die Contemplativen seyen wie in einem Körper die Augen, welche die Thätigkeiten der übrigen Glieder rich-

a) De mystica theol. pract., Industria 1—3. Hundesh. S. 72—74.
b) Industr. 4.

ten und leiten. Wenn diese nicht dieselben Dienste verrichten, wie Hände und Füße, so könne doch deßhalb nicht gesagt werden, daß sie gar keine leisten. Sie seyen gleichsam zu Berichterstattern Gottes bestellt, und zur Richtung der Handlungen der übrigen, in geistlichen Dingen unerleuchteten Menschen auf Gott, als das letzte Ziel [a]).

Desto schärfer ist er nun aber in Aufweisung von allerlei Mißgestalten und Auswüchsen des contemplativen Lebens selbst. Bewunderungswürdig sind dabei vor Allem seine Warnungen vor dem Einmischen einer feinen Sinnlichkeit in das religiöse Leben. Es genügt vollkommen, nur die treffliche Züsammenfassung derselben bei Hrn. H. hier wiederzugeben [b]). „Da die mystische Theologie in der ekstatischen Liebe besteht, zwischen dieser aber und der reinen, von dem Gewölke sinnlicher Vorstellungen freien Intelligenz ein nothwendiges Wechselverhältniß Statt findet, so muß derjenige, welcher sich der mystischen Theologie ergeben will, nach der reinen Intelligenz streben, weil er nur auf diesem Wege die damit zusammenhangende Liebe sich anzueignen vermag. Aus diesem Grunde muß denn der Geist den seinem inneren Auge mächtig sich aufdringenden Schwarm von sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) mittelst der Meditation, des abstractiven Vermögens, zurückweisen und wie mit geschütteltem Haupte des Geistes davon frei zu werden trachten. Ueberhaupt (fährt Hr. H. fort) findet Gerson in der sinnlichen Phantasie eine mächtige Feindin der reinen mystischen Contemplation, und unterläßt nicht, an mehreren Stellen mit großem Nachdrucke vor ihren Illusionen zu warnen, so wie Bei-

a) De monte contemplationis, Capitulum 26 — 27. Vgl. H. S. 85 — 86.

b) S. 81 — 84. Außer indust. 12. Stellen aus de simplificatione cordis; Tract. II. sup. Magnificat.; de monte contemplationis; de meditatione; de probatione spirituum; de distinctione verarum visionum a falsis.

spiele von Mißbräuchen aus dem reichen Schatze seiner Erfahrung mitzutheilen. So spricht er namentlich von dem Unheile, welches durch das in der Mystik so bedeutsame Wort Liebe, wenn sich eine sinnliche Phantasie desselben bemächtigte, angerichtet worden sey, und warnt vor dem Gebrauche der aus irdischen Verhältnissen genommenen Vergleichungen der Liebe des Mystikers zu Gott. (Hr. H. führt aber auch mit Recht einige Stellen an, wo Gerson selbst in der Praxis diesen Grundsätzen nicht ganz treu bleibt.) Nicht minder gefährlich sind nach ihm die Einbildungen der Phantasie, wonach der Mensch, einem Träumenden gleich, dasjenige, was ihm jenes Vermögen in einem krankhaften Zustande innerlich vorhält, auch mit den äußeren Sinnen zu erfassen glaubt. Gerson führt hievon mehrere Beispiele an. So leicht er dadurch aber auch auf den Grundirrthum alles Mysticismus, die Verwechselung eines Bildes mit der Sache selbst, hätte geführt werden können, so glaubt er doch, daß allen Nachtheilen dadurch begegnet werden könne, daß man Kriterien aufsuche, durch welche es möglich werde, die mystischen Ekstasen und Visionen von den Blendwerken einer sinnlichen Phantasie zu unterscheiden. Das Hauptkriterium ist (nach Dionysius Areopagita): „wer Etwas im Zustande der Contemplation oder Meditation sehe, das in irgend einer Hinsicht einem Gegenstande auf dieser Welt gleicht, der möge wissen, daß er dann sicherlich nicht Gott schaue. Denn Gott trägt nichts dieser Welt Aehnliches an sich. Er wird nur von den Befähigten erkannt und empfunden, auf eine Weise, die nicht mit Worten beschrieben werden kann."

Außerdem wird hier noch viel köstlicher Rath für die Weckung und Führung des inneren Lebens gegeben, worin Gerson namentlich auch seine große pädagogische Kunst zeigt, die er übrigens noch in besonderen pädagogischen Schriften bewährt hat.

Das eigentlich Große an Gerson ist aber immer, in der Praxis wie in der Theorie, daß er so tief in die we-

sentlichen Bewegungen seiner Zeit verwickelt und mit allen Fäden seiner Seele in ihre innersten Interessen verschlungen, doch mit Klarheit und Bewußtseyn über den Parteien sich erhält, und das in Einseitigkeiten Auseinandergetriebene in einem höheren Principe zu vereinigen sucht. (Freilich zu wenig Genuß auf seiner Seite: denn indem er es in seiner hohen, freien Stellung mit keiner Partei eigentlich halten konnte, waren ihm die gemeinen Parteiseelen immer feind). Dieß gibt seiner ganzen Erscheinung und seinen Schriften eine wahrhaft allgemeine, für alle folgenden Zeiten der Kirche instructive Bedeutung. Wie manches seiner Worte mahnt in dieser Rücksicht aus jener alten Zeit in die unsrige herüber — für diejenigen, die sich von der Geschichte lehren lassen wollen — aus jener Zeit, die übrigens mit der unsrigen, welche nicht minder in der Geburt eines neuen Lebens begriffen ist, eine große Verwandtschaft hat. Leider sind nur diejenigen, die solcher Mahnung am meisten bedürfen, am wenigsten geneigt, ihren beschränkten Gesichtskreis bis zu dem lebendigen Eindringen in dergleichen historische Erscheinungen zu erweitern.

Mögen denn zum Schlusse ein paar in dem angedeuteten Sinne besonders charakteristische Stellen hier stehen [a]).

„Es gibt Einige, sagt Gerson, welche denen, die nach dem Ziele der Contemplation streben, d. i. Gott zu lieben über Alles, von ganzem Herzen, vorwerfen, daß sie viel zu hoch fliegen und sich nicht in bescheidenen Schranken halten wollen. Die falsche, erheuchelte Demuth Solcher aber ist ähnlich der Demuth eines Küchenjungen, der aus Faulheit, Gefräßigkeit, oder wegen falscher Vorstellungen, lieber Küchenjunge bleiben, als das ehrenvollere Amt eines königlichen Kämmerers übernehmen will.“ — „Es wäre sehr gut, wenn auch scholastische Männer, im innern Leben

a) De monte contempl. capit. 28. De myst. theol. specul. consid. 8.

wenig erfahren, mit einigem Zutrauen die frommen Schriften der mystischen Theologen studirten. Es würde sich gewiß durch den vertrauten Umgang mit denselben in ihnen eine gewisse Liebe, ein gewisser Eifer entwickeln, dasjenige auch innerlich zu erfahren, was sie seither nur mit dem Verstande, in gelehrter Begriffsentwickelung (docta ratiocinatione) festgehalten. Denn wessen Kleider sollten nicht brennen oder erwärmt werden, wenn er sich dem Feuer nähert? Gesetzt aber auch ihr Herz bliebe kalt, so könnte doch wenigstens ihre durch jenes Studium befruchtete Lehre Andere zur Liebe Gottes entzünden. — Möchten sie nur nicht über fromme Personen und ihr Gefühl, sofern sich darin nichts offenbar dem Glauben und den guten Sitten Zuwiderlaufendes findet, zu schnell aburtheilen; sondern das, was sie nicht kennen, einstweilen still ehren, und ihre Meinung aufschieben, oder dem Urtheile der Weiseren überlassen. Diese Weiseren aber sind diejenigen, welche nach beiden Seiten hin die höhere Ausbildung gewonnen haben, die des Verstandes sowohl, als die des Gefühls (peritiores autem sunt, quos utraque instructio reddit ornatos, una intellectus et affectus altera), deren freilich nur sehr Wenige sind. — Auf der anderen Seite gibt es aber auch, sagt Gerson in derselben Stelle, Viele, welche zwar fromme Gefühle, aber nicht die Erkenntniß haben. Diese sind fast noch mehr zu Verirrungen geneigt, als selbst die Unfrommen. Indem sie sich ihren Gefühlen regellos überlassen und sie nicht der Norm des Gesetzes Christi unterwerfen, auch Andere nicht hören, sondern blind ihrem eignen Kopfe folgen wollen, kommen sie zu der Einbildung, daß sie den stillen Frieden des Geistes gefunden haben, der sie von den Vorschriften des göttlichen Gesetzes befreie — welchen Frieden ihnen aber ein Engel des Satans gegeben, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt hat."

2.

Beiträge zur Reformationsgeschichte,

von

Heinrich Lindner,
Bibliothekar in Dessau.

Zweiter Artikel.

II. Zwei Gutachten Luther's.

In dem letzten Briefe Luther's an F. Georg von Anhalt (10. Febr. 1546.) meldet Luther dem Fürsten, daß er die ihm vorgelegten Fragen mit ganz kurzen Antworten zurücksende, und ich habe in meiner Ausgabe bekannt gemacht, daß sich diese Handschrift im anhalt. Gesammtarchive gleichfalls noch vorfinde: nämlich ein Foliobogen mit vielen einzelnen Fragen, neben welchen Luther „in margine quam brevissime," wie er selbst sagt, seine Meinung beigefügt hat. Abgesehen davon, daß dergleichen Gutachten in kurzen Randbemerkungen wol nicht in großer Zahl übrig seyn dürften, und daß das erwähnte sich durch Kürze und Bestimmtheit der Antworten auszeichnet, so hätte eben dasselbe auch darum einen höhern Werth, weil die Urtheile, nur wenige Tage vor Luther's Tode niedergeschrieben, gleichsam die Ansichten und Meinungen enthielten, welche der große Mann bis an seinen Tod über gewisse Gegenstände bewahrt hätte. Allein hier waltet offenbar ein Irrthum ob, denn obgleich auf dem Umschlage des Bogens sehr bestimmt und von ziemlich alter Hand steht:

Quaestiones
A principe Georgio Anhaltino, ad D. Martinum Lutherum, miſſae, de quibus mentionem facit Epiſtola Lutherj, ſeptem dies ante obitum eius, Anno 1546 10 Februarij data, Ad quas Lutherus ſententiam ſuam, propria manu, in margine quam breuiſſime annotauit, ſo beweiſt dieß doch nur, daß man auch in früherer Zeit ſchon irren konnte und wirklich geirrt hat. Noch iſt zu bemerken, daß auf demſelben Bogen oben und unten, in die Kreuz und Quer Antworten beigefügt ſind von einer zweiten mir gänzlich unbekannten und ſo unleſerlichen Hand, daß ich von dem Ganzen nur die drei neben Luthers Antwort „Exemplum Thobie etc." ſtehenden Worte: „Est poeticus Liber" habe entziffern können. Luther's Handſchrift iſt wie gewöhnlich, auch in ſeinen ſpätern Jahren feſt und leſerlich; einige Stellen, die ich nicht mit voller Sicherheit leſen konnte, habe ich auf dem früher mitgetheilten Blatte lithographiren laſſen; die den Antworten beigefügten Zahlen ſind, wie ſchon die Tinte zeigt, gleichfalls von Luther's Hand.

Gegen ein ſo beſtimmtes Zeugniß, wie das angeführte archivaliſche, ließ ſich nun nichts einwenden, ſo lange nicht ein zweites paſſenderes Gutachten Luther's aufgefunden wurde. Dieß habe ich aber in dem zerbſter Coder, in welchem auch die meiſten von mir zuerſt bekannt gemachten Briefe an die Fürſten von Anhalt abſchriftlich ſtehen, wirklich gefunden. Es folgt nämlich unmittelbar nach dem Briefe Luther's vom 10. Februar das Gutachten, welches ich unter B. gebe, mit einer kurzen entſchuldigenden Nachſchrift, und wenn man nach Leſung deſſelben den Inhalt des Briefes vergleicht, ſo wird man ſich überzeugen, daß der Brief und dieſes Gutachten zuſammen gehören. Luther ſpricht in dem Briefe nur von Eheſachen, und ſo betreffen die Fragen unter B. nur Eheſachen, ja Luther faßt die in den Antworten des zweiten Gutachtens ausgeſprochnen Meinungen im Briefe gleichſam kürzlich zuſammen; das

erste Gutachten aber enthält unter der großen Menge ganz verschiedenartiger Fragen nur einige auf Ehesachen bezügliche. Doch ich will dem Urtheile des Lesers nicht weiter vorgreifen.

A.

(Aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchive.)

1. De hoc fiat in conuentu Episcopali decisio.

Num quaedam referuanda fint adminiftratori fpiritualium .

2. Petatur vel a noftris fi non est alius

Quomodo examinandi fint ordinandi ad minifterium, et fi extet certa forma et ratio vt fiat eius alijs communicatio et copia.

3. Sicut nos facimus ita confulimus nulli praeiudicantes.

Vtrum ordinatio miniftrorum tantum in Ecclefia Cathedrali et ftatis temporibus celebranda fit, et cuiusmodi ceremoniae fint adhibendae.

Non, fc. fufficit teftimonium

An debeant adefse in ordinatione alij fuperattendentes, ad quorum iurisditionem ordinandi pertinent.

4. Ecclefiae vel Magiftratus vnde mittuntur

Quale debeat efse teftimonium ordinandorum vt ei fides habeatur etc.

Concedantur

Item fi Bohemi aut peregrinae nationis homines petant ordinationem.

Danda sunt

Item de dimifforijs et formatis.

6. Sufficict oratio Ecclefiae et impositio manuum

Vtrum ordinatus in Presbyterum denuo in Epifcopum ordinandus fit ad hoc officium vocatus.

Nifi ratio fubfit licet

An per faltum poffint miniftri verbi ordinari.

7. Nollem

Item, vtrum homicidae aut alij palam fcelerati et criminofi et qui publicis judicijs vt fanguinis et praefuerunt et interfuerunt, ad minifterium verbi fint admittendi et qua ratione.

8. permittendum — Item de deferentibus minifterium verbi, fine legitima causa, et fe ad prophana negotia couferentibus et contra.

9. Seruetur — De iure patronatus.

Liceat — De tranflatione paftorum.

10. Si Neceffitate fit aliud est quam fi auaritia fiat — Item de his qui temere et modici lucelli et compendioli causa Parochias fuas relinquunt quaeftiofiores conditioues adfectantes.

11. Maledicti funto. — Item de patronis abijcientibus pro sua libidine paftores suos

12. Cuius est Ius. vel non intelligo cafum — Item penes quem fit inftitutio Parochorum

Si velit — Per quos facieuda est vifitatio, et an opus fit praesentia adminiftratoris.

13. Prima fit Inquisitio De articulis fidei et ritibus patriae Ecclefiae — De quibus inquirendum in vifitatione, et vtrum fit certa quaedam forma inquirendi de certis articulis vt edita fertur in Ecclesia Coloniensi

14. Vocentur et Iudicentur. — Item fi quod erratum aut fi qua controuersia in doctrina in miniftris deprehendatur.

15. Taceant et doceant tradita et cognita. — De incircumfpecte loquentibus feu potius garrientibus temere de defceufu Chrifti ad inferos et eius afcenfione et de animarum corpore exutarum ftatu et poenis etc.

16. Mores funt corripiendi a perfonis abftinendum sed hic disputant mali — De profcindentibus couvicijs in fuggeftu, a quibus fe offensos putant auditores

17. Si nihil certi figni eft fimpliciter baptifentur. — De baptismo pucrorum expositorum et eiectitiorum.

18. Diftinguendum est — Item monftroforum

19. Extra Cymiterium — Item de fepultura puerorum non baptizatorum

20. Nefcio omnes ritus — Quae ceremoniae circa baptifmum miniftrandum tolerari poffint et quae non.

21. . . . . s. Lithogr. — De fententia eorum, qui non nifi ftatis temporibus videlicet in menfe aliquo, certo die facramcnto populo porrigi velint.

22. Toliatur. — De facramento altaris, quomodo agendum cum eo in ciborijs recondito, ac in iufirmorum ufum confecrato.

für edi

23. Si opus fit, fiat. — Optarint multi pij breuiusculum fcriptum aedi quomodo et quatenus intelligendum fit hoc dictum, quo multi profani fpiritus fuos improbandos abusus tuentur, facramenta extra vfum fuum non valere etc.

24. factum est (?) — Item de monftratione feu eleuatione vt vocant facramenti, retinendane fit an omittenda, et an expediat aliquo breui fcripto huic controuersiae de hac re exortae, mederi.

25. Sufpecti fint nifi clare confiteantur. — De his qui afferunt cum pane et vino corpus et sanguinem exhiberi, nec tamen confiteri volunt expreffe, panem effe corpus Domini etc.

Stet — De adoratione

26. Stet — De confirmatione

Non intermittatur — De confeffione et manuum impositione, a plerisque iam intermitti folita.

27. Quae impia non funt tolerentur. — De horis et alijs ritibus Ecclefiafticis adhuc tolerandis in locis recens doctrinam Euangelicam amplexis.

28. In loco et tempore permittantur — De comoedijs et ludis facrarum hiftoriarum repraefentationibus

29. Ifta docebit vfus et res ipsa —
De adiaphoris et neutralibus, quae videlicet hoc nomine cenfenda.
Qui ritus et ceremoniae in coeto et templis tolerari debeant, cum miniftri fepe novi antea toleratas a pijs et doctis Doctoribus Ecclefiae abijcere praesumant

Marginal note	Text
30. Danda opera vt fiant omnia conformiter	De forma missae, quae hactenus in Ecclesiis Euangelicis obseruata, retinendane sit an mutanda vt aliqui desiderare videntur. Ita de illis qui se nolunt conformes facere in ceremonijs alijs Ecclesijs Euangelicis. (sic)
31. De puritate doctrinae et morum honestate	De celebrandis synodis, quando et quoties etc. et quid in ejs potissimum agendum et constituendum sit.
32. Maxime Tantum merentur seruarj	Sintne leges quaedam externam disciplinam praecipientes, nempe de honesto vestitu, et alijs piam vitam decentibus, constituendae absque conscientiarum illaqueatione.
33. Petatur Exemplum ab alijs	De iuditio Ecclesiastico et processu in eo obseruando.
34. fiat	De correctione sacerdotum et clericorum Item de excessibus Laicorum
Sc. Episcopi	De vxoribus Presbyterorum delinquentibus etc. cui subsint iurisdictioni
36. fiat	De puniendis adulterijs fornicationibus et lupanaribus
fiat	De carcere clericorum si quid criminale commiserint.
37. Iuuentur de Ecclesiae bonis	De viduis parochorum. Item de emeritis et senio confectis ministris verbi etc.
38. Helff Gott	De odio plebis adversus eosdem
priuentur vsu sacrorum Baptismi absolutione etc.	De excommunicatione qualiter cum excommunicatis agendum.
39. Si volent	Quomodo primores delinquentes admonendi et emendandi sint.
Tollantur	De sponsalibus clandestinis.
40. Consuetudo patriae vel lex novata.	De gradibus prohibitis

Non intelligo — De dispensatione

1. Nihil — Si pars innocens in coniugio iterum matrimonio se iunxerit, quid faciendum parti nocenti et poenitenti. Queritur enim hoc propter concubinarios sacerdotes, qui volunt aliquando ducere suas concubinas, quae vel antea contraxerunt sponsalia, aut quae reliquerunt suos maritos, et postea contraxerunt matrimonium cum sacerdotibus apud quos degunt.

2. Seruetur lex et vsus — Item si conquerantur aliquae suos maritos non esse idoneos ad matrimonium etc.

3. Improbandum simpliciter et seueriss. — Item si quid improbandum exemplum poligamiae acciderit.

4. Non intelligo — Quomodo agendum cum concubinarijs clericis In quibus casibus ius canonicum retinendum et corrigendum.

5. Consummatum non rescindatur sed sponsalia sint nihil nisi praecedat iussus parentum — Item de sponsalibus absque parentum scito contractis vel etiam de consumato matrimonio etc. num rescindi debeant, cum dicat scriptura, relinquet homo patrem etc. et extet exemplum Thobie iunioris a).

6. Nunquam statuent nec conueniet inter eos. — Expediretne vt statuts confessioni conjuncti aliquando de his rebus quid certi statuerent.

Hoc docebit tempus — De capitulis et dignitatibus Ecclesiasticis retinendis, et eorum statutis, et quod dant pro statutis etc.

8. Hec sit Mors — De simonia.

Sit arbitrij Episcopalis — De instituendis lectionibus Theologicis.

Non nisi velint cedere impietate et odio verbj. — Item Wie den stiften entlich zu raten ꝛc.

---

a) Exemplum Thobie Est exemplum sed non regula aut lex, quamuis ibi autoritas angeli fingatur intercedere loco Dei. Quod non potest trahi in consequentiam etc.

B.

(Aus d. Cod. Serveſt.)

Erſte fhall.

Diese meynung iſt recht.

Das ſoll vorgehen

Diese meinung iſt nicht recht vnd Bepſtiſch das iſt Teuffeliſch.

Es hat einer ſeiner Mutter bruderweib zur Ehe genommen. Alhie iſt man einer meinung das dieſe perſon zu trennen ſein, Aber das iſt bedencklich, Ob dieſe perſon, nach auffehrlegter ſtraff, alſo vnwirdig des Eheſtandts vormoge geſchriebner geiſtlichen recht gemacht ſein, Das ſie hinfürder nach gelegenheit allerley vmſtende ewig nicht freyen durffeten,

Ander fhall.

Narratio inſufficiens an fuerint ſponſalia publica coram vtriusque partis parentibus quae ſi facta dubium non quin dirimi debeant. Quia ſponſa est vxor omni jure Et fratris vxor prohibita est etiam lege Moisi et Caeſarea.

Der ander fall hellt ſich alſo, das ein Junckfraw auf offentliche werbung vnd zuſage jrer eltern mit einem geſellen vorlobt welcher nach der Zuſag, Idoch fur dem Ehelichen beylager geſturben, Darnach hatt ſie ſich mit des vorſturbenen Bruder vorEhelicht vnd beilager gehabt, vnd von dem Erſten vorlobung, welchs mit jres itzigen Mannes Bruder geſchehen kein meldung gethan.

Alhier fallen bedencken fur, Ob jure diuino als Leuiti. 18. relictam fratris zu Ehelichen auſſehalb dem fhall Im 25 Deutero: angezogen, So vns Chriſten nicht angehet, vnd nun ſunderlich jm Newen Teſtament gentzlich verbotten, Ob auff den fhall, Dieſe perſon zuſcheiden ſein ſollen, Odder aber zum andern, do es jure Diuino nicht verbotten vnd doch ſunſt den rechten vnd furſtlichen Landts Ordnung entgegen, Ob der maſſen hiejnnen wegen ſolcher verboten Graden In

Non

betrachtung allerley vmstende zu dispensirn sey, Das sie bey einander, Doch mit vorgehender geburlicher straff gedult wurdenn —

Hiebeneben aber wirt bedacht Do sie also zusammen vorstattet wurden, Ob nicht zu befaren wen sie mit der zeit die straff erwegeten, vnd des halben In iren gewissen vorwirret wurden, Als die hier ahn gesundigt, vnd nicht mit guthem gewissen, Die Ehe mochten besitzen, Das sie sich also auf beschwerung jrer gewissen etwan sich selbst zurtrenten, Ob nicht Radtsamer sey, diese person, allerley ergernis zuuerhutten vnd auch ferner einfirung abzuwenden, damit die sach nicht weitleufftiger mocht werden, vor von einander zuteilen.

Recte hic et periculum et scandalum vitandum est

Optime

Dritte fhall.

Zum dritten tregt sich zu Das ein person offentlich ihm Ehebruch begriffen, vnd von der weltlichen Obrigkeit mit der Stauppen gestrafft, vnd des orths gerichten vorwissen, Nun bit das vnschuldig teill, vormoge Gottlichen recht, Inen von seinem Weib, per diuortium zuentledigen, vnd nachmals zuerstatten, mit einer andern christlichen nachlassung, nach, zuuerEhelichen, vnd ob woll das Schuldige teill ihn Bues vnd Rew gefallen, vnd gern wolt sich mit dem vnschuldigen widderum vorsunen lassen, vnd sich hinfurder zu Christlicher besserung halten, deshalben auch hier jnen vorgenhomen Das Matrimonium zu reintegrirn, So will doch das vnschuldige theil, sich deshalben keines weges bereden, oder weissen lassenn, Sonder

Fiat in poenam adulterij quia ciuiliter saltem est mortuus adulter etiam si viuat temporaliter

Non est consultum quia nunquam erit pacificum coniugium

Quamquam si occultum fuisset adulterium pu-

tuit consuli aliter vt ignosceret Reo pars innocens. Sed aliud est publicum adulterium.

Schlechts auff dem Diuortio beharren, Jhm auch solchs nicht kan abgeschlagen werden, Nhun bitt das schuldige theill, So es jhn nicht widerumb mit dem vnschuldigen kan zusammen gefugett werden, vnd seiner Mißhandtlung große rew treget, auch zw Christlicher besserung erbeuth, Jhme, weil sie von Irem man Desfhals entpunden, auch zu erleuben sich in Ehestandt zubegeben Damit sie nicht in andere ergernis vnd ferner sunde mocht fallen,

In aliena terra ne polluat hic exemplo locum in quo deliquit

Alhier fallen auch zweyerley bedencken fur, ob das Schuldige teil, so von dem vnschuldigen los Durch ire mishandtlung vor Todt werdt geacht, vnd doch von der weltlichen Oberkeit des lebens vorschont, also bleiben soll, oder aber zuuohuttung allerley ergerniß auch mit ihr zu Dispensirn sey.

Non sed sicut dictum Aut reconcilietur aut maneat innupta et qui ducit repudiatam adulterat.

Zum ander ob Matt. 5 v. 19. Auch Corinth 1. cap. 7. Die repudiata zuuerstehen sey ingemein, so ausserhalb dem Ehebruch wie ihm gesetzs Moisi nachgelassen von dem man repubirt worden, oder aber, von der zeit zuuornemen so propter adulteum (adulterium) abgeschnitten vnd abgetheilt.

Non Erat temp9 (us) clarifs. Princeps. scribere in tanta cogente causa [a]). Ergo boni consulat Cels. T. mea (m) occupationem

T. C. addict9 (us)
Martinus L. D. [b]).

---

a) Bezieht sich offenbar auf Luther's Vermittlungsgeschäft in den mannsfeldischen Angelegenheiten.

b) Die beigeschriebenen Antworten so wie die Nachschrift mit ihren Abkürzungen sind von scheinbar andrer Hand, als Nachahmung

III. Ungedruckte Briefe Luther's [a]).

1.

(Aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchiv.)

Sacro et pio viro Domino Nicolao Haussman Episcopo Ecclesiae Cygneae candido et fideli suo in Christo fratri.

Jhesus.

Gratia et pax in Christo. Virum hunc (vt nosti) Euangelii hyperaspisten nolui ad vos inanem redire. Optime Johannes, quo me iterum tuis orationib. commendarem, cum aliud non haberem quod scriberem. Aiunt vero principes consultare in caput meum et nostrorum. Jacobus prior ille Anttwerpiens. qui reuocarat antea, denuo captus Bruxellam ductus est ob damnatum a se reuocationem multis scribentib. ad nos, iam quoque exustum esse. Seuiunt sophistae illic incredibili Tyrannide quibus Cesar stultus stultis rem commisit. Multi abiurant, postea resipiscunt et denuo capiuntur properant Impij Tyranni ad finem suum prouocando Christum et adventum eius. Saluta Verbi ministros qui tecum sunt et protoconsules ambos cum suis et Questorem. Et tu bene vale in Christo. Vittemberge Die Commemorationis Pauli 1522.

Mart. Luther.

---

der luther'schen Handschrift, während die Fragen selbst von der Hand eines gewöhnlichen Abschreibers sind oder zu seyn scheinen.

a) Bei den folgenden Briefen Luther's und Melanthon's habe ich die Schreibung bis auf die Fehler (z. B. Br. 1. damnatum für damnatam) genau beibehalten, die Briefe mögen aus der Urschrift oder einer Abschrift entnommen seyn; nur die Abkürzungen, die in den melanthon'schen Briefen so häufig sind, mußten wegbleiben.

2 a).

(Aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchiv.)

Suo Nicolao Hausman Episcopo Cigneae Ecclesiae suo in Christo

Gratiam et pacem. Spero litteras meas ad te venisse Mi Nicolae Nunc breuiter dico, Interim quod in Erasmo sum, aliud nihil possum, Quo finito studebo in illis quae tu scribis. Innadunt uos Zwinglius et Oecolampadius, sed haec aliis relinquam vel potius contemnentur. Satan vbique insanit. Sed Christus sapit atque valet, Carlstadius nostro beneficio (spero) resurget et resipiscens in gratiam principis redibit, Christo aspirante, quid illi tum dicent? Vale in Christo charissime mi Nicolae, Ego iam Monialium succedo Abbas. Christus sic vult. Raptim.

Martinus Luther.

3.

(Aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchiv.)

Venerabili in Christo fratri Nicolao Hausman Episcopo Cygneae Ecclesiae suo quoque Maiori.

Gratiam et pacem in Domino. Emsero nihil est respondendum optime Nicolae, quia is est de quo Paulus dicit subuersus est et suo iudicio damnatus et vitandus Peccat enim peccatum vsque ad mortem. Adhuc modicum et ovabo coutra eum vt reddat dominus ej secundum opera sua. Melius est enim vt moriatur quam vt sic pergat contra conscientiam suam Christum blasphemare. Siui ergo eum. velociter nimis satis compescetur miser iste. Sed et tu desine pro eo orare. Vale in Domino et ora pro me. Die proxima post Marci 1524.

Martinus Luther

a) Dieser kleine Brief ohne Tag und Jahr liegt zwischen dem Br. f. 5 post Martini 1524 (bei de Wette II, S. 562: feria post Martini) und dem Br. f. 2 post Judica (de W. II, S. 489).

4.

(Aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchiv.)

Manibus Domini Nicolai Hausman Episcopo Cygneae Ecclesiae.

Gratiam et pacem in Christo. Sic vrgetur in Aula. Res et causa Pauli vestri Mi Nicolae, vt mihi consultum videatur Si bona oportunitate illum dimittas liberum. Auxerunt suspitionem quod nostri Christianus et scriba Senatus testantur. Paulum coram eis suam causam male defendisse ac ferme iustificasse Mulpfordium. Proinde tutissimum est alia cauendi gracia Paulum dimitti et ad Witebergam ad tempus (quasi ad me) secedere. Nam timeo ne quid ex aula durius tentetur in vestros ciues De aliis alias. Haec festinus et occupatiss. Torgae f. 3. post Palmarum 1528.

Mart. Luther

4b.

Nach dem Briefe an Hausman Ex Eremo 6 Juli (bei de Wette IV. S. 69) folgt im Cod. Servest. noch eine Schedula; unter den Urschriften liegt sie anders aber doch beim J. 1530:

Florentini misso nuntio Franckfordiae pro 1000 ducatis emi iusserunt libros meos et Florentiam deferri forte ad papae inuidiam istic Euangelion permissuri. Haec ex Franckfordia pro certo scribuntur.

5.

(Aus dem Codex Dessav. B.)

Ministris Verbi Lubecensibus.

G. et p. Christi in fide et pacientia, Bonum et laetum audiuimus nuncium de vobis optimi fratres, scilicet Euan-

gelion apud vos veſtro miniſterio caput exerere de quo laetamur et gratias agimus patri miſericordiarum, orantes nihilominus cum fiducia, vt is qui cepit in vobis bonum opus ſuum, dirrigat ſpiritu ſuo, ne is qui tentat vobis ſit impedimento iuxta malitiam ſuam. pergite itaque in timore et humilitate, ſcientes quum verbum dei eſt, quod tractatis, quod vel ſumma fiducia contra homines et demones eſt annunciandum. Ita ſumma reuerentia et timore coram deo eſt tractandum, ſic dabit benedictionem vobis, vt multum afferatis fructum et fructus veſter maneat, ſicut ſcriptum eſt, Juſticia eius manet in ſeculum ſeculi. Et quamuis opus vobis eſſe non credimus, moneri a nobis tamen pia ſolicitudine rogamus et hortamur, vt mutationem rituum quae periculoſa eſt non primo ſed poſteriori loco tractetis Primo loco autem caput doctrinae noſtrae tractetis, quod eſt de iuſtificatione noſtri, aliena ſcilicet iuſticia, Nempe Chriſti per fidem nobis donata, quae peruenit per gratiam ijs qui per legem prius territi et peccatorum conſcientia afflicti ſuſpirant redemptionem. Ceteris nihil expedit de gracia dici non enim capiunt niſi externam rituum mutationem qua titullantur ad horam, mox faſtidiunt ſaturi omnis ſanae Doctrinae ſatis autem per ſe ipſam ſeſe vrgebit mutatio impiorum rituum, vbi caput illud doctrinae bene traditum radices egerit in pijs cordibus hij enim interrogent ſtatim quam ſit grandis abominatio et ſacrilegia, baſphemia (sic!), Idolum illud papiſticum miſſa ſcilicet et alii abuſus Sacramenti, vti non ſic neceſſe ante hamum piscari, hoc eſt iſtud primo conuellere antequam iuſticia fidei interrogetur. Inter praecipua vero orationes et litanias inſtanter inculcabitis, tam vobis quam populo priuatas et publicas, ſcilicet pro verbi puritate et fructu, pro pace publica et magiſtratu et pro alijs cunctis cauſis, vt in litania poteſtis legere, haec pauca monentis rogo bono animo ſuſcipite, tanquam a participibus veſtri doni et officii, Chriſtus ipse noſter unicus ſervator erit vobiſcum et docebit ac faciet

per vos ea, quae gloriae suae et salutis sub lite [a]) futura sunt. amen. Wittembergae 12 Janu. 1530.

6.

(Aus Cod. Dessav. B., ex chirographo Lutheri).

Charissimo fratri Domino Johanni Schlaginhauffen [b]) Ministro Christi in koten fideli.

Gnad vnd Friede in Christo. Audio te valetudine laborare optime vir, quod plane doleo et Christum oro vt tui misertus, restituat te sanitati et ministerio frequentiori Ego satis sic valeo, dei gratia. Et nescio quo modo mihi labentur dies sine fructu, quem et debeo et vellem praestare tam viuo inutilis, vt me mire oderim. Ich weis nicht wo die zeitt so vergeht, vnd ich so wenig ausrichte, das ist die Summe ora pro me, vt fructuosior sit opera mea. Dominus tecum, saluta mihi vxorem et prolem tuam et confide in Dominum et perseuera in mei amore, qui in Christo te nunquam deseram vllo officio fratris. 1534 f. 3. post oculi

Martinus Luther. D.

---

a) So hat der Abschreiber verbessernd geschrieben, da er vorher pub (publicae) angefangen.

b) Schlaginhauffen, auch Schlainhauffen und lateinisch nach der Sitte seiner Zeit (s. Br. 8.) Turbicida genannt — bei de Wette heißt er fälschlich Schlaginhausen, bei Andern auch Steinhausen, s. de W. IV, 494 — war Prediger in Köthen und unterschrieb die schmalkaldischen Artikel mit (s. Beckmann I, S. 416). Warum er (s. Br. 9.) nicht nach Wörlitz versetzt worden, ist nicht bekannt, wenigstens finden wir ihn 1540, wie es scheint gesund, noch in Köthen.

7.

(Aus Cod. Deſſav. B. ex chirographo Lutheri.)

Dem wirdigen Herrn Magiſter Johann Schlainhauffen pfarher zu kötten meinem gunſtigen lieben freunde,

Genad vnd frid in Chriſto, Lieber Er pfarherr mein freundlich beger iſt an euch, weil der armen wittwen herr im predigampt bei euch kranck worden vnd auch drin geſtorben, wollet beyde bey der herrſchafft vnd dem gemeinen kaſten, Ewern muglichen vleiß anwenden, vnd bitten von meinetwegen, man woll ſie doch ſo gar elend vnd arm nicht daruon laſſen ziehen, ſondern ir vmb gottes willen ein ſteuer thun, Lieber gott will man ſo mit der arm witwen gebaren, wo will man mit der zeitt prediger nemen.

Ich befehl euch dieſe ſache treulich, nicht allein das ir ſolch Dienſt aus lieb, ſondern auch aus pflicht euers ampts ir leiſtet, Hie mit vnſerm herren befohlen der bittet vleiſſig fur mich D. am 8 Febr. des 38 iars.

Mart. Luther D.

8.

(Aus Cod. Deſſav. B. ex chirographo Lutheri.)

Venerabili in Domino Viro M. Johanni Turbicidae Episcopo Cotensis Eccleſiae ſuo in Domino fratri Chariſſ.

G et p. Lieber herr Magiſter ſagt dem geſellen, das er die magd behalte zur ehe, den die ſach iſt zu weit komen, wie Ewr brieff meldet, das da ſey conſenſus et ſcientia matris et puellae, von yhm begert, item das ſie andere vmb ſeinen willen verſchlagen **In quo faceret ei damnum irrecuperabile de qua perpetuam conſcientiam et**

insolubilem haberet, quam (quia est ira dei) postea difficile esset ferre, ei scilicet, qui inexpertus esset tentationum, nec quietum posset aliud conjugium iniri ista deserta Salutat te Domina mea et precamur vxori tuae per Christum et in Christo et ad Christum salutem Amen. Sabbato post Barnabe 1540.

Martinus Luther.

9.

(Aus Cod. Dessav. B. ex chirographo Lutheri.)

Dem durchleuchtigen hochgebornen fursten vnd herren, hern Wolffgang fursten zu Anhalt, grauen zu Ascanien vnd herrn zu Bernburgk m. g. herrn.

Gnad vnnd frid in Christo. Durchleuchtiger hochgeborner furst gnediger herr, ich hab lengest an E f g wollen schreiben vnd auch woll mundtlich reden E f g predigers halben Er Johan Schlainhauffen zu Cöten so hab ich ymer vergessen, den ich werde neben den vielen geschefften alt, faul vnd gantz vergessen, vnd ist das die sache Ich hab offt von yhm vernomen wie yhm die lufft vnd Element zu Cöten fast schwer sein, Aber weil er so einen gnedigen guttigen herren an E f g habe, ist er, auch durch mich beredt, bis daher zu bleiben, ob er wol gern ynn gesunder seinem Leibe . . . . . a) lufft were gewest. Den er in frischer lufft erzogen vnd gewonet, Nu zu letzt hab ich mit yhm geredt obs nicht zuthun sein wolt, wo er ja zu köten nicht sein kundte, Das er doch nicht aus der herrschaft Anhalt sich begebe, Sondern weil itzt Wurlitz ledig wirde, sich daselbs hin liesse versetzen, als da villeicht yhm holtz frischer lufft were Den ich ihn nicht gern gantz aus derr Herrschaft weg haben wolte,

a) Hier hat der Abschreiber offenbar ein Wort ausgelassen, etwa: zuträglicher.

Also hatt er geantwortet, wo es zuthun were wolt ers gern versuchen, sonderlich weil er Wittemberg nahe keme. Demnach ist an Efg hierin mein demuttige bitte Sie wollen hierin gnediglichen helffen ratten, damit der gutte man auch seines leibes nott, (der nu zu den Jaren gehet) versorgen mocht, wie es den billich ist nach gottes befehl. Bitt des Efg gnedige antwort. hiemit Gott befolen. Amen Am palmtag 1536.

Efg

williger
Marti. Luther d.

10.

(Aus Cod. Dessav. B.: ab aliis collegi.)

An die Fürstin Margaretha von Anhalt, F. Wolfgang's Mutter († 1 Juli 1539). Vgl. Luther's Brief an F. Wolfgang in meiner Sammlung S. 45, bei de W. V, S. 97.

Genad vnd frid in christo jesu vnserm herren vnd heilande. Durchleuchtige fürstin, gnedige frau, Es ist mir angezeigt auch durch Efg lieben sohn m. g. herrn furst Wolffgangk rc schrifftlich, wie Efg sollen fast schwach sein, das ich wol billig lengst ein trostbriefflein an Efg [solt?] geschrieben haben. Aber ist bis daher verhindert on mein schick vnd willen, wolan hin ist hin, Nu aber Efg von dem lieben vatter Im himel, der vns leib vnd seele gemacht vnd gegeben, dazu hernach durch seinen lieben sohn Jesum christ wider vom fehl vnd tod Adam erlöst, vnd durch seinen heiligen geist in vnser hertz die hoffnung des ewigen lebens gegeben hatt vetterlich heimgesucht wirdt vnd mit kranckheit beladen sollen Efg ja sich nicht bekommern, sondern solchs gnediges heimsuchen mit danckbarkeitt annemen. weil Efg nu mals bericht vnd wissen, das alle die an den lieben sohn des vatters gleuben, nit können sterben

ewiglich, wie er selber spricht, wer an mich gleubt, wirdt nit sterben, vnd ob er gleich sturbe, so lebt er doch Joa. xj. vnd S. Paul roma. xv. spricht wir leben oder sterben so sindt wir des herren, niemand lebt im selber, niemand stirbt im selber, sondern dem allein, der fur vns alle gestorben, darumb sollen wir ja getrost sein, die wir an in gleuben, daz wir wissen wir sind nicht vnser selbs eigen, sondern des der für vns gestorben ist. Sind wir nu kranck, ... [a] sind wir gesundt so sindt wir nicht vns gesundt, sind wir in nötten, so sind wir nicht vns in nötten, sind wir frölich so sind wir nicht vns frölich Summa es gehe vns wie es wolle so geht es nicht vns, sondern dem der fur vns gestorben vnd vns zueigen erworben. Gleich wie ein from kinde so es kranck vnd not leidet, ists den Eldern mer kranck dan im selber, dan es trifft die Eldern vil mer dan das kind weil das kind nicht sein selbs sondern der Eltern ist Also sollen sich Efg auch getrost ergeben, es sey zum leben, kräncken oder sterben, vnd nicht zweiffeln, das Efg nicht ir selbs solches widerferet, sondern dem, der Efg sampt vns durch sein blut vnd tod erworben hatt, an den wir auch gleuben, vnd in solchem glauben nicht sterben ob wir gleich sterben sondern leben, auch nicht kräncken, ob wir gleich kräncken, sondern gesundt sind in Christo, In welchem es alles gesundt, frisch, lebendig vnd selig ist, das vns dunckt nach dem fleisch, kranck, siech, tod vnd verloren sein. Er ist almechtig an den wir gleuben, Solchen trost vnd erkentnus behalte der liebe gott in Efg hertz, bis auff jenen seligen tag, dem ich hiemit Efg will treulich befohlen haben. Amen, Mitwoch nach Epiphaniä 1538

Efg
williger
M Luther.

---

a) Hier fehlen in der Abschrift offenbar die beim Umwenden des Blattes ausgelassenen Worte „so sind wir nicht vns kranck."

11.

(Aus Cod. Dessav. B.: Ab aliis collegi.)

Den Ersamen vnd weisen Burgermeister vnd Rattmannen der alten stadt Bernburgk meinen gunstigen guten freunden.

G. v. f. Ersamen weisen lieben herren vnd freunde Das es Doctor Ciriacus a) also jemerlich gehet, ist mir leidt, Aber doch ists fur sein person nicht so schrecklich, weil gottes gericht mus allezeitt aufahen (wie S. Peter spricht) an gottes haus zum dreuen vnd schrecken der bösen welt, die itzt vber die mas sich reiffe macht zur straffe mit geitz vnd allerlei mutwill, auff das sie sehen söllen, was sie verdienet vnd in kurtz leiden mus, weil gott die seinen zum zeichen so hart steupet. Wir lesen das ein alt natter gebetten hatt, zu steuern seinem hochmut in geistlichen gaben, das er besessen wurde etliche wochen ꝛc. Doch sollen wir auch das vnser darzu thun, wie ir euch dan erbiettet, vnd achts fur gut, wo ir meister Andres b) fordern würdet, so wolt ich in vermögen (hoffe ich) das er sein bestes thun wurde. Hie mit gott befohlen, wollen auch D Ciriacus in vnserm gebett nicht vergessen der hoffnung es soll schir besser werden Amen am S. Philips etc. tag 1539.

Martinus Luther.

---

a) Cyriacus Jarchen oder Jercken (auch Geriche, Gericke) war nach Beckmann's anhalt. Gesch. (I, S. 218) erst Mönch und Tischler, dann Doctor der Theologie und Pastor zu S. Nikolai in Zerbst, hernach (I, S. 117) Pastor an der Altstädter Kirche in Bernburg, wo er am 8. Febr. 1551 gestorben ist. Nach zwei Briefen Luther's (bei de Wette IV. S. 234. 35) war er aber 1531 auch Pfarrer in arce Coeten und Luther trägt ihm eine gute Superintendentenstelle in Göttingen mit einem Einkommen von 70 Gulden an. Die Sache, von welcher der obige Brief handelt, ist nicht ganz deutlich.

b) Wer ist dieser Magister Andreas? Das würde wol Dr. Förstemann beantworten können.

12. A. B.

(Es ist bekannt, wie wenige Briefe an Luther, namentlich von Fürsten, uns aufbewahrt sind und dieß ist um so mehr zu bedauern da durch den vollständigen Briefwechsel das eigentliche Verhältniß Luther's zu seinen Freunden und Verehrern, also auch zu den deutschen Fürsten in ein weit helleres Licht gesetzt seyn würde. Mit Recht hat daher de Wette einige Briefe des Herzogs Albrecht von Preußen an Luther mit abdrucken lassen (B. V. S. 582. 647.). Ein besondrer Zufall führte mir aus verschiednen Quellen die beiden folgenden Briefe F. Georgs von Anhalt und Luther's vom 1. und 2. Januar 1539 zu, die sich in der bloßen Nebeneinanderstellung selbst erläutern.)

(Aus dem Conzept im anhalt. Gesammtarchiv.)

DEm Erwirdigen vnnd hochgelartenn Vnnserm Besondern Geliebten, Herrn Martino Luthero der heiligen geschrift Doctori zu Wittenbergk.

Georg von Gots gnaden Furst zu Anhalt ꝛc. Vnnd Thumprobst zu Magdeburgk.

Vnsern gunstigen geneigten willen zuuor. Erwirdiger hochgelerter besunder geliebter, Vnser Zusage nach vbirschicken wir euch das Buchlin Prosperi contra inimicos gratie bei dergleichen die Canones Concilii provincialis coloniensis sampt desselben Enchiridio oder Catechismo Vnnd mogen euch darneben nicht bergenn, das vnns glaublich heute angezeigt Wie zu Magdeburgk eine starcke rede sein sol, das der Babst durch seine legaten bei dem keiser so wol als dem konige, habe ansuchung thun lassen, vmb detention des Romischen Stuels mit vor Innerung Ihrer pflicht damit sie demselben vorwandt, Solchs der keiser mit vngefallen vornohmen, vnnd solls derhalben mit dem Babst nit wol stehen Solchs wollen wir euch, dem

wir mit besondern gunsten geneigt, zur Newen Jars meer wie wirs gehort, dermassen auch vnangezeigt nicht lassen Vnnd wollet die betrubte christliche Kirche auch vnser geringe Person In ewern Pater noster In andencken haben. Geben zu Roslaw am tage Circumcisionis Domini anno etc. 1539.

B.

(Aus dem Codex Servestanus.)

Georgio principi ab Anhalt etc.

G vnd friede yn Christo Durlauchtiger (sic!) hochgeborner furst gnediger herr. Es hatt mir D. Augustinus Efg schriefft sampt den buchern vberantwortett vnd so balt ich sie vberlesen oder vbersehen (. den Collen ist ein grosse Stadt vnd gros ding.) sollen sie Efg ohn ver zug widder haben. Auch hab ich den Reinick von Vos von D Jonas genommen, Weil ich aber diesen abent mussig vnd vergebens hie sitze, ist mir eingefallen Das Efg alhie mir angezeigt von Magister Forcheim, wie ehr gebettett hatte, Der teuffel wirts noch woll alles gut machen, Solt ich zur selbigen stunde Efg eine Concordantzs zur Ergetzlicheit auffbracht haben, Aber weil ich von Efg worten yn andern gedancken geraten, hab ichs vergessen, wils hiemit Efg zum newen iare hernach angezeigt habenn, Es ist geschehen da ehr mein gast am nehisten gewest (wie ich den von hertzen gern yhn zu gast hette wen ehr michs wirdig achte.) Da ehr von mir schied, hand gab vnd freundtlich valete sprach Meinet ich er solt zur stubenthur hinaus gehen, So geremet a) ehr der thur, yn der Jungfer ka-

a) Dieses veraltete, aber in der Handschrift sehr deutlich geschriebene Wort hat mir anfangs viel Mühe gemacht, weil ich es für ein noch gebräuchliches hielt. Nach Haltaus (Glossar. German. medii aevi) heißt geramen ad finem perducere, er führt aber nur zwei gleichlautende Stellen an, wo es heißt: „läßt es ihm Gott geramen" und fährt fort: „Idem est gelingen quod a gelangen



mer, da ich mich des wundert, kompt ehr zu mir wider eraus, vnd entschuldigt sich fleissig, er hette es vor auch mehr gethan, vnd were frue morgens zur wirtin in die kamer kommen, getappet vnd schir nach den weichen kesen gegriffen, wie er Efg woll weiter kan beichten, Solchs hab ich Efg weil ich auch nu mall einen guthen abent gehabt zue Concordantzs meine vergessenheit zu bussen, mussen schreyben,

Des Cardinals halben hab ich D. Augustin allerley angezeigt, welchs ich nicht kan so kurtzs schreiben, Summa sie wollen dran, Gott hatt sie geblendett vnd verstockt, Der helffe vns, wie ehr thun wirdt. Darumb wirts, vmb dieses meins beschlus willen weder kelder noch wermer werden, Sie wollen doch thun, was sie beschlossen haben, wen wir sie gleich anbetten vnd auff den henden trugen, So gehe eins mit dem andern, Hie mit dem lieben Gott befholenn. **Et oremus in Ecclesia pro Ecclesia et cum Ecclesia Christus viuit et regnat.** Das gleuben sie nicht. **Quia volunt experirj. Secunda Januarij. 1539.**

Efg
willigen
M L D.

13.

(Aus Cod. Dessav. A.)

Venerabili in Domino Viro M. Georgio Spalatino Episcopo Meisnensi vero, fratri charissimo.

G et p. Rogo mi Spalatine vt hunc Sebastianum Delftianum, hominem doctum et pium promoueas ad parochiam

---

oritur et ex affini significatione verbi geramen facile explicatur." Es müßte also vielmehr heißen: es gab eine doppelte Form geramen und geremen (wie schwanken und schwenken rc.) für die intransitive und die transitive Bedeutung, welche der doppelten Form von gelingen und gelangen entspricht.

Schildensem iam vacantem. Id rogat D. Jonas, D. Augustinus et D Martinus Luther tui et amicissimi et studiosissimi. Vale et ora pro me. feria quinta post Cantate 1540.

T Martinus Luther.

14.

(Ergänzt aus der Urschrift im anhalt. Gesammtarchiv.)

Bei de Wette (V, S. 482 Nr. 2077) befindet sich ein Brief Luther's

an Spalatin,

welcher, wie freilich schon das rc. in diesem und einigen andern Briefen zeigt, verstümmelt ist, und dieß ist um so merkwürdiger, da die erste Hälfte bei de Wette ganz fehlerfrei ist. Das fehlende Stück des Briefes ist aber gerade der interessanteste Theil. Der Cod. Dessav. A. hat den Brief auch vollständig, nur weicht, wie gewöhnlich, die Rechtschreibung von der luther'schen bedeutend ab — postulavero. — „De tremulis, vel ne errem in vocabulis Die Espen, will mein Kethe selbs furen. Den sie mils ein scheunlin bawen

Das ander von vier bret beümen verstehen wir nicht, Denn sie hat gebeten, Von den beümen, so sie zuuor hat fellen vnd hewen lassen, solche bret zu schneiden. Wo die selben verkaufft, wie keme sie da zu, das sie solt andere lassen hawen, vnd von hofe aufsbringen Es musten die thun so sie erkaufft, vnd mir solche beume on meinen schaden wider schaffen Sonst sihets einer pracktiken gleich, das man mich wil vmb das holtz bringen, welchs ich werde lassen gelangen an meinen guedigsten herrn Denn ich wil wie Ewr brieff auch zeuget Mein holtz so mir der from furst geschenckt vnd des orts seltzam zu bekomen gantz vnd vollig haben vnd mir wissentlich nichts lassen nemen Dem Herrn von Einsidel solt yhr ia seer freundlich dancken, vnd wils (wo ich kan) verdienen. Aber wie sol er brett lassen schneitten, so er kein holtz hat, das mein

ist, Denn das verkauffte ist mein geweſt, Nü ſol ichs auffs new keuffen vnd von hofe ausbringen. Wenn wil das geſchehen Alſo kom ich vmb mein holtz das mir der furſt gegeben. Aber Es ſol nicht geſchwigen werden, noch yhnen zu gut komen." — Vale in Domino Curſim et occupatiſſ 1542 Die S. Margaret. a)

T Martinus Luther D

15.

(Aus Cod. Deſſav. A.)

Clariſſimo viro D. Juſto Jonae Theologiae Doctori praepoſito Wittenberg: Legato Chriſti Hallenſi ſuo chariſſimo.

(1541 dominica poſt Michaelis b).

G. et p. Quod de Halcyone ſeu Halcidine ſcribis mi Jona, fateor, eam non viſam auem mihi vnquam antea fuiſse. Noſtri vocant Eißvogel, quod nominis mihi ſatis notum et definitionem rei ſcilicet auem eſse formoſam et picturatis pennis aeque noui ſed ipſam rem non noueram. De clade ferdinandi Credo nunc omnia te Cognovifse. Ego miris cogitationibus vexor, de proditione magnatumque colluſionibus, M. philippus conſtanter ſentit ſtultitiam eſse meram ferdinandi extremamque. Nec tamen eius viri autoritate meas cogitationes vincere poſſum quin ſuspicer ſuſpiciones Sed vtinam ſit ſtultitia, Letior eſſem et calamitatem eam facilius ferrem, Noua nulla ſunt hic, Turcam non aſcendiſſe ad Viennam et eius obsidendae timorem non eſſe audimus. Tamen in Hungaria ſeuit Tirannus Ipsum quoque Monachum qui autor fuit Budens. malorum, Turca occidit,

a) Dieſes iſt der letzte Brief des Cod. Deſſav. A. und unter demſelben ſteht des Abſchreiber's

Laus Deo.

b) Dieß iſt wahrſcheinlich der Tag des Empfanges, welcher auf mehrern Briefen ſorgfältig angemerkt iſt; dadurch entſtanden aber öfter Verwechslungen des Datums (vgl. S. 81.).

et proditori fuum premium perſoluit. Sed nullam fidem ferυare dicitur nec ftare promiſſis perfidus. Deus faciat iudicium et iuſtitiam in terra per Chriſtum. Amen. Non est opus toties mitti a te poma vel munera. Nostri fructus etiam maturuere etſi tam grandia miracula non faciat Deus in iſta harena Bene vale cum tuis Dominica poſt Mathei 1541.

T. Martinus Luther.

16.

(Aus Cod. Deſſav. A.)

Der Erbaren Tugentſamen frawen katherin Docterſchen, Joniſchen, probſtin zu Wittemberg Meiner gunſtigen freundin vnd lieben geuatterinn.

G vndt f, Freundliche liebe fraw Doctorin vnd geuatter ich bitte gantz demutig, wollet euren lieben herrn Doctor Jonas vermanen Das er nur nicht ſo offt Drawbriue ſchreiben wolte, denn ich ſie nicht gerne habe, Sondern wolte das Drauen ein mal erzeigen, denn ſo lauten ſeine briue. Jch will baldt ſchreiben, ich will baldt mehr ſchreiben, ich will euch ſeltzam ding ſchreiben, wen ehr nichts anders ſchreiben will, ſo laſſe ehr das auch anſtehen, On das ehr mir itzt vom Coadiutor geſchrieben, das verſtehe ich. Es ſtehet hie noch alles recht (Gott lob) ohn das vns die muntze vnd ſchatzung jrre macht, ſunſt iſts ſo wolfeil, als lange nicht geweſt, ein ſcheffel korn vmb drey groſchen Hiemitt gott beuohlen ſampt den euren, Mein kethe vnd herr zu Zulſtorff grüſſet euch alle freundtlich vnd wirdt ſich muſſen ſchetzen laſſen auff Neun tauſent gulden, mit dem kloſter hauſe So ſie wol nicht hundert fl. einkommen haben wirdt nach meinem tode. Aber mein gnediger herr hat ſich gnediglich erbotten, mer dan ich begert. Hie mit gott beuohlen. Amen. Sontags Judika

1542 Martinus Luter D.

17.

(Aus einer Abschrift, welche auf der wittenberger Bibliothek aufbewahrt wird; auf derselben steht: „descriptum ex ipsius autographo beneficio Clariss. viri D. D. Bosonis compatris mei carissimi anno 1570.)

Dem Erbarnn fursichtigen Bastian Weller zu Mansfeldt Burger, meynem gutten freundt vnd lieben Schwager.

G V f ihm hernn, Erbar fursichtiger lieber Schwager, habt ihr Brentium Lucae 6 gelesenn, so habet ihr ja guten gewissenn grundt fundenn, der sich mit der Disputation D. Hieronymi Schurff wol reimet, vnd ist mein buchlein vom wucher auch nitt dawider. Wie woll ich ihm selbenn buchlein nichs schreybe vom Contract reemptionis. sondernn vom Mutuo vnd Dato (welchs itzt alles auch wucher wordenn ist, oder gernn were.) Vor funffzehenn Iharenn schreyb ich vom wucher. Da handeltt ich den Contract reemptionis Das ihr anzeiget. Es sey Euch seltzam, Das ein ander mitt ewerem gelde, sein gutt soll bessernn, vnd ihr nichs davon habenn. Ist wol ein vbriges vnnotiges, gutt werck, wie ich einem mocht gebenn 100 fl., ders nicht durffte. Aber damitt ist khein wucher enttschuldigett, warumb hab ichs nitt behalttenn, oder nottlicher gebraucht.

Zum widerkhauff gehorett

Primo hypotheca ein vnterpfandt, als acker, heus. Stadt, landt, auff welchem, die zinß gekhaufft werdenn. Denn was nichts tregett, das khann nichts zinsenn. Vnd wo das vnterpfandt verdirbet, oder ihm Khrig von feindenn, als Turckenn verlohren wurde, do verlieren alle beyde das ihre, der khauffer vnd verkhauffer.

Darumb auff bloß schlecht geldt, als auff hundertt (oder wie viel deß ist) guldenn, ohn vnterpfandt ausgetruckt vnd genandt, funff oder mehr, ja auch einen fl., einen heller nemen, ist wucher.

Secundo, das der khauffer (der die Zins khaufft) schuldig bleybtt, dem verkhauffer (der die Summa deß gelds auff sein gutt nimptt.) widerumb die ablosung der zinse, mit gleicher summa zugestatenn, wen ehr khan oder will

Darumb wan der khauffer yhm vorbehellt, die summa seines geldes, domitt ehr die zins khaufft wider zu fordernn vber eins, zwey, trey 2c. jhar, welches die Juristen heysen repetitio sortis, das ist auch wucher. Ein recht hurkhindt, den es will zu gleich, ein gelihenn gellt, (das man wider foddern mag) vnd doch auch ein khauffgeldt sein, (das ich nitt mag wider foddern, nach der empfangen wahr)

Wiewol man hie will disputirnn, wen der verkhauffer, von ihm selber die widerfodderung begerd oder bewilliget, als ders nitt lenger will verkhaufft habenn, welchs seltzam ist, vnd darff wol guth auffsehenn, das nicht ein schein sey, ahn licht. Doch ist hievon itzt nicht zu schreybenn. Hiemitt gott bevolhenn.

Dornstags nach Magdalenä 1513

Martinus Luther.

18. Zugabe.

Unmittelbar nach dem Briefe an Justus Jonas f. 5 post Valentini 1542 (bei de Wette V, 434) steht im Cod. Dessav. A. sonderbarer Weise, als gehörte er dahin, folgender

„Denckzeddel Martin Luther"

zu Torgaw

zu Gryma

Zu gedencken bei den herrn Visitatorn zu Grima Der Magdalenen staupitzen, ein heußlein des klosters, auff ihr lebenlang einzu geben, zu ehren vnd danck ihrem Bruder D. Johan Staupitz

Ist ausgericht a) Im Closter ist Er Clemen zu visitiren, der

a) Auch hier ist das viermalige „Ist ausgericht" am Rande von scheinbar andrer Hand und der luther'schen Handschrift nachgeahmt, da

halstariglich wider das Euangelium ist, vnd beruffen das er auff hertzog Georgen teil, vnd der widersacher sich mit etlichen heimlichen hendelchen beuleisse sampt Magistro Rode dem Burgermeister

Ist außgericht — Zu Coldiß dem pfarherr ein haus erblich zu geben des gleichen dem guten alten man Er

Ist ausgericht — N. Stogheim wie ich dem h. Doctor Jonas vleissig angezeigt.

Hie zu Torgau mit dem gemeinen kasten zu reden

Ist ausgericht. — Zu erhalten die Cantorey vnd die gottliche lobliche kunst Musica wirdt begert ein kleines soldlein aus dem gemeinen kasten zu einem organisten vndt etwa einen fl. für papir vnd Schreiben, zu sangbuchern Vnd den armen Caplan so vorzeiten sich hie wol verdienet Inn pestilentz vnd allen noten, itzt In Hans feyls hause auch mit einer steur aus dem gemeinen kasten zu lieben vnd fodbern.

Ob auch ein Dorff pfarrer vnsers achtens an 30 oder 40 fl. genungsam versorgung habe, dem erempell Marggraff Georgen nach.

IV. Fünf ungedruckte Briefe Melanthon's an die Fürsten Georg und Joachim von Anhalt.

(Aus den Urschriften im anhalt. Gesammtarchiv.)

1.

Illustri principi ac Domino D. Georgio principi in Anhalt et Ascania, praeposito Ecclesiae Madeburgensis Domino suo cum observantia colendo.

S. D. Illustris princeps. Initio colloquij propositus est

der Denkzeddel selbst von Luther wahrscheinlich nur in die Feder gesagt worden war.

nobis Liber, nomine Imperatoris scriptus, vt animaduerto, a Gropero Coloniensi, in quo quia quaedam erant moderationes controversiarum, existimatum est scriptum illud quasi viam ad concordiam monstraturum esse. Cepimus legere primum de Justificatione sed cum haberet multa perplexa et flexiloqua, nec Eccio, nec mihi liber placuit. Quare re ipsa primum per aliquot dies disputata, tandem decurritur ad qualemcunque formulam, in qua iustificatio tribuitur fidei, iuxta Evangelij doctrinam. postea redeundum fuit ad librum lectus est articulus de Ecclesia, Ibi ingens certamen ortum est. contendebant aduersarij synodos generales non posse errare. Tandem cum non cederemus aduersarijs seposita est haec quaestio. Secutae rixae de Conuersione panis in coena domini. sed multo acrius certamen fuit de Enumeratione, in Confessione. Hanc volebant esse necessariam. Nec mutant sententiam. postea disputatum est de potestate Episcoporum, de Inuocatione sanctorum, de Missa Cumque in his articulis dissideamus, breuiter percurrimus reliquum libri et nunc nostra acta Imperatori exponemus. Habetis historiam vsque ad diem Maij 23 quam aliquando coram narrabo copiosius. Opinor eos qui librum illum Imperatori commendarunt, nunc aliquantulum reprehendere suum consilium. Sed coram haec. Nostri multo grauius fecissent, si initio testati essent, se non discessuros esse a confessione et se reddituros rationem sententiae suae Imperatori et legitimis; connentibus omnibus nec velle corrumpi res veras Incesis (?) conciliationibus. Sed deus etiam ex hoc periculo nos liberabit. Et fortassis ad hoc proderit haec agitatio, vt Imperator de aliquibus materijs melius doceatur nunc et rescifcat sententias nostras non adeo absurdas esse, vt traducuntur ab aduersarijs. Bene valete. die 23 Maij a).

Philippus Melanthon.

a) Auf dem Briefe ist von andrer Hand bemerkt: Philippi Melanchtonis ander schreiben an Furst Georgen de actis Ratisponensibus Ratispone 23 Maij 1541.

2.

Dem durchleuchten vnd hochgeborenen fursten vnd herrn herrn Joachim fursten zu Anhalt vnd Ascanien, grauen zu Bernburg meinem gnedigen herrn.

Gottes gnad durch seinen Eingeborenen son Jhesum Christum, vnsern heiland vnd warhafftigen helffer zuuor, Durchleuchter hochgeborener gnediger furst vnd herr, Efg habe ich nit wollen mit diesen kosten beladen, mir ettwas zu senden, denn ich weiß das Efg grosse last tragen, vnd hab mit Efg ein vnterthenig mitleiden, bitt auch gott Ehr wolle gnediglich seine kirch Erhallden, vnd Efg die auch das Creutz tragen, trosten, vnd die fehrlikeit vnd beswerungen lindern, gleich wol dankh ich Efg jn vnterthenikeit fur die gesandten Lachß vnd kewlen, Der allmechtig gott wolle Efg gnediglich bewaren,

Datum Witeberg prima Junij 1550.

Efg vnterthen̄iger
Diener Philippus Melanthon.

3.

(Die Aufschrift ist von fremder Hand.)

Dem durchleuchten Hochgebornen Fursten vnnd herrn, herrn Joachim Fursten zu Anhalt, Grauen zu Ascanien vnnd herrn zu Zerbst vnnd Bernburg ꝛc. meinem gnedigen herrn

eun F Gn
S S handen

S. D. Illustrissime et clementissime princeps Heri, videlicet, die Quinto Septembris, primus congressus factus est Nostrorum, videlicet et legatorum qui a nostris principibus missi sunt, et theologorum qui coniunctissimi esse debebamus ad verae doctrinae explicationem. Fuit autem primus Actus, Accusatio mei pene descripta ex Flacij maledicis scriptis, pronunciata voce Sneppii. Respondi breviter, Consen-

sum esse omnium de doctrina. Amplecti nos omnes et retinere Confessionem cum Apologia et confessione Lutheri scripta ante Mantuanam synodum. Pauca etiam dixi de meo consilio quo suasi potius festorum seriem et similes quosdam ritus, suo genere non vitiosos, retinendos esse, quam deferendas ecclesias, prouocaui etiam ad iudicium ceterorum qui adsunt. Addidi quoque mihi gratissimum fore, si ab hac tota actione huius conuentus prorsus excluderer. Legati principum omnes consentientes, mea responsione contenti, hortati sunt accusatores, vt priuatas contentiones omitterent et ad deliberationem communem de refutandis aduersarijs procederent, Haec heri acta sunt. quid accusatores facturi sint nondum scio. Ego mediocri aequitate animi has contumelias fero. Scripsi confessionem et apologiam quam citant. Nunc de tollendo autore deliberatur. Spero me discentium studijs, deo iuuante, vtiliter seruijsse. In eo labore semper malui versari, quam ad rixas conuentuum accedere in quibus multa tristia certamina et vidi et sustinui. Sed filio dei me et ecclesiam assiduis gemitibus commendo, quem etiam oro, vt Celsitudini vestrae vires corporis et animi confirmet.

Datum in vrbe Vangionum die sexto Septembris 1557

Illustriss. Celsitudini vestrae

addictus philippus
Melanthon.

4.

Reuerendiss. et illustriss. principi ac Domino, Domino Georgio principi in Anhalt et Ascania ac coadiutori Ecclesiast. et gubernatori in Mersburg D. Domino suo clementiss.

S. D. Reuerendissime et illustrissime princeps. Mitto celsitudini vestrae orationem breuem, sed tamen quae consolationes et commonefactiones non intempestiuas continet. Spero etiam celsitudini vestrae considerationem harum sententiarum quas recitaui gratum fore. Queso autem vt Cel-

ſitudo veſtra mihi significet an pagellas orationis miſsae per hunc noſtrum ciuem acceperit. Juſsi Celſ. v. queri in oppido Torga, vt ſequi in Mersburg si celſ. v. iam diſceſſiſſet ex Torga. Bene et foeliciter valeat Celſ. v. die 9 Octobris

Celſ. v. addictus

philippus Melanthon

5.

Illuſtriſſimo principi ac domino Domino Joachimo principi in Anhalt et Aſcania etc. comiti in Bernburg Domino ſuo clementiſſimo.

S. D. Illuſtris princeps et Domine clementiſſime. Celſitudini veſtrae reuerenter gratias ago et pro pecunia miſſa, et pro ferina carne. Dedi autem chirographum meum ei qui numerauit pecuniam. De re publica non habemus recentes narrationes, ac plura ſcire celſ. veſtram arbitror. Sed tamen in pagellas quaedam annotaui. quas inclusi his literis. Siquid audiero dignum memoratu, ſcribam ad Illuſtrem principem Georgium fratrem celſitudinis veſtrae. Ago etiam gratias Celſitudini veſtrae quod liberaliter remunerata eſt eum qui obtulit libellum Aſtronomicum. Deus aeternus pater domini noſtri Jeſu Chriſti conditor generis humani, qui miſſo filio oſtendit ſe vere nos exaudire velle, ſeruet Celſ. v. incolumem et eam ſemper clementer gubernet.

Datum die X Decembris

Cels. v.

addictus philippus Melathon

(Zweite Abtheilung folgt.)

3.

Einleitende Bemerkungen

in

das Studium der paulinischen Briefe,

die Lebensumstände, den Charakter und die Sprache des Apostels betreffend,

von

Dr. A. Tholuck.

I. Die frühern Lebensumstände des Apostels.

Denjenigen Theil des Lebens Pauli, welchen die Apostelgeschichte umfaßt, seine spätere Wirksamkeit als Verkündiger des Evangeliums, haben neuere Werke, wie das von Hemsen und Neander, ausführlicher behandelt, und namentlich hat der letztere dieß mit fortwährender Rücksicht auf die Resultate gethan, welche sich daraus für die Exegese ergeben. Weniger genau sind die Lebensumstände des Paulus vor seiner Bekehrung und die Art seiner frühern Bildung untersucht worden, und doch ist dem Exegeten der paulinischen Briefe eine solche Untersuchung Bedürfniß, indem ihm dadurch das ganze Bild des Mannes so viel anschaulicher vor Augen tritt, und so manche seiner Eigenthümlichkeiten sich desto leichter erklären.

In Betreff der Erziehung des Apostels ist zunächst die Frage von Wichtigkeit, in welcher Lebensperiode er nach der Hauptstadt gekommen sey? Eichhorn und Hemsen lassen ihn erst im 30. Jahre diese Reise antreten,

und da er Apg 7, 58 beim Märtyrertode des Stephanus noch νεανίας genannt wird, welche Bezeichnung das 30. Jahr mit in sich schließt, aber auch nicht darüber hinaus ausgedehnt werden kann a), so müßte man annehmen, er sey kurz vor diesem Ereignisse nach der Hauptstadt gekommen; dann wäre aber auch überhaupt von dem Einflusse der jerusalemschen Schule und des Gamaliel nicht viel zu reden. Jedoch wie konnte man zu jener Meinung kommen, da der Apostel in seiner Rede Apostelgeschichte 22, 3 gegenüber stellt: „Geboren zwar in Tarsus, auferzogen aber (ἀνατεθραμμένος) in dieser Stadt." Mit Nothwendigkeit ergibt sich hieraus, daß er im Knabenalter nach der Hauptstadt gekommen sey. Wie früh, läßt sich nicht sagen. Allzufrüh ist dieß aber gewiß nicht zu setzen; zum Kinderunterrichte bot nämlich die Hauptstadt keine Gelegenheit dar. Schulen für Knaben und Kinder scheinen damals weder in Jerusalem noch überhaupt unter den Juden existirt zu haben. Erst kurz vor Zerstörung der Hauptstadt sind sie von Jeschu ben Gamla eingerichtet worden. Knabenbildung war bis dahin Privatsache, und den Eltern und Freunden überlassen. Somit werden wir die Reise nach Jerusalem erst in das Alter setzen können, in welchem die rabbinische Bildung begann; aller Wahrscheinlichkeit nach ist nämlich Paulus eben zu diesem Zwecke, nämlich zum Rabbi sich auszubilden, nach der Hauptstadt geschickt worden. Denn was Strabo sagt, daß die Einwohner von Tarsus überhaupt durch den Wissenstrieb nach fremden Städten zu ihrer Ausbildung geführt worden seyen, hat wohl nicht auf ihn und die Juden überhaupt, sondern nur auf Griechen Bezug.

a) Bei Gelegenheit der Erklärung über die weite Ausdehnung des Terminus νέος καὶς macht Zell ad Arist. Ethic. Tom II, p. 14 die gute Bemerkung: Nimirum veteres illi diutina iuventute fruebantur, nos aetatem contra naturam maturamus.

Das Studium der Mischna sollte mit dem 10. Jahre beginnen, und mit dem 13. wurde der Knabe gesetzpflichtig בר מצוה. Mithin dürften wir zwischen das 10. und 13. Jahr die Reise Pauli zu setzen haben. Und hat er sich demnach etwa zwanzig Jahre lang unter der Leitung der jerusalemischen Lehrer, und insbesondere des Gamaliel befunden, so muß dieser Einfluß bedeutend gewesen seyn. Vor jener Zeit im frühsten Knabenalter dürfen wir keine andere Ausbildung annehmen, als vielleicht das Studium des alten Testaments, welches, nach einer Stelle des Talmud [a]), bereits mit dem 5. Jahre beginnen sollte. Auch 2 Tim. 3, 15. ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας zeigt, daß fromme jüdische Eltern sehr früh ihren Kindern die Schrift einprägten. Sehr strenge Juden verordneten, daß das Kind, so bald es sprechen kann, das „Höre Israel" u. s. w. lernen müsse [b]). Hellenische Bildung hat wohl der Apostel in seiner ersten Jugendzeit nicht erhalten. Gesetzt auch, daß seine hellenistischen Eltern in dieser Hinsicht weniger streng gewesen wären, so gehörte doch diese Bildung gewiß nicht in so frühe Zeit. Es ist hier die Frage zu beantworten, wie jene drei Citate aus griechischen Dichtern, die sich bei Paulus finden, anzusehen seyen. Man nimmt jetzt allgemein an, daß sie aus dem Umgange erlernt, und nicht aus eigner Lectüre des Apostels geflossen sind. Rücksichtlich des Citats aus Menander und

---

a) In Pirke Aroth C. 5, §. 21 verordnet Jehuda ben Thema בן חמש שנים למקרא בן עשר למשנה בן שלש עשרה למצוה „Mit 5 Jahren zur Schrift, mit 10 Jahren zur Mischna, mit „13 Jahren gesetzpflichtig." Wenn diese Bestimmung ein allzu frühes Lebensalter anzugeben scheint, so muß man bedenken, daß der Orientale früher reift, und das 13. Jahr wenigstens unserm 15. gleich steht, weßhalb ja auch in eben jenem Ausspruche des Talmud das 18. als das Jahr der Verheirathung bezeichnet wird.

b) Siehe die Abhandlung von Dassov: Infans hebraeus liberaliter educatus. Witemb. 1714.

Epimenides ist dieß auch ganz wahrscheinlich; doch nicht so bei dem aus Aratus. Die Stelle ist so genau nach dem Text angeführt a), und es läßt sich viel weniger als bei den andern beiden denken, daß sie im gewöhnlichen Umgange sprüchwörtlich gebraucht worden. Dazu kommt, daß Aratus auch ein Cilicier war, so daß dem Paulus beim Aufenthalte im Vaterlande seine Werke leicht in die Hände fallen konnten. Von dieser Stelle dürfte man daher wohl mit Grund annehmen, daß Paulus, als er später sich wieder in Cilicien aufhielt, sie aus Ansicht des Aratus selbst kennen gelernt. Warum sollten wir bezweifeln, daß dieser durch den Geist Christi von jüdischer Einseitigkeit freigemachte Mann, welcher für alles Menschliche, zumal wenn es mit seinem Berufe in Beziehung stand, so offene Augen hatte, bei seinem beinahe dreißigjährigen Aufenthalte unter Hellenen dann und wann eins ihrer Bücher aufgeschlagen und gelesen habe? Ja es wird diese Annahme noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir sehen, wie wir das sofort zeigen werden, daß sein jüdischer Lehrer selbst griechischer Bildung nicht abgeneigt war.

Freilich würde eine solche nähere Befreundung des Apostels mit der hellenischen Litteratur weniger Wahrscheinlichkeit haben, wenn es richtig wäre, was Viele behaupten, daß der Apostel nicht einmal der griechischen Schreibkunst recht mächtig gewesen. Man gründet diese Behauptung auf Gal. 6, 11. Zwar möchten wir nicht gerade mit Neander Apost. Zeitalter Th. 1, S. 285. behaupten, daß bei der Auslegung, welche Winer, Rückert, Usteri von jener Stelle geben, etwas des Apostels Unwürdiges in sie hineinkommen würde; aber unver=

---

a) Bekanntlich lautet sie bei Aratus bis auf das γὰρ übereinstimmend: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, während z. B. die aus Kleanthes verglichene Stelle so lautet: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν.

ständlich erscheint sie uns. Die Größe und Unförmigkeit der Buchstaben soll nach der Annahme jener Interpreten deßhalb erwähnt seyn, um zu zeigen, daß ihm das Schreiben Mühe gemacht; er habe indeß dennoch geschrieben, und dieß könne als Beweis seiner Liebe zur Gemeinde gelten. Allein wollte der Apostel den Gedanken aussprechen: „Seht meine Liebe zu Euch, daß ich, ungeachtet ich nur unförmlich zu schreiben vermag, dennoch an Euch geschrieben habe," so hat er sich doch sehr räthselhaft und ungeschickt ausgedrückt, wenn er schrieb: „Seht, mit was für langen Buchstaben ich Euch geschrieben habe", und wir wundern uns, daß Usteri diese Erklärung hat „die natürlichste" nennen können. Stellt man die Worte des Apostels in Gal. 6, 11. ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, und die in 2 Theß. 3, 17. ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, ὅ ἐστι σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ· οὕτω γράφω zusammen, sollte nicht der erste Gedanke immer der seyn, daß derselbe Grund, den er hat, in der zweiten Stelle zu erwähnen, wie er schreibe, auch in der ersten obgewaltet habe? Dürfte man πηλίκος im Sinne von ποῖος nehmen, so wäre die Stelle leicht erklärt, und der andern ganz parallel. Daß dieß absolut unzuläßig sey, wird man nicht leicht behaupten dürfen; nach den griechischen Grammatikern (vergl. Etymologicum Magnum) steht πηλίκον auch für ποῖον, wie denn in allen Sprachen die Bedeutungen der Fragepronomina in einander übergehen, wie wenn schon die Latinität des silbernen Zeitalters quanti statt quot sagte. Jedoch wir brauchen nicht einmal anzunehmen, daß πηλίκον ganz unbestimmt die qualitas ausdrückt; ist die Größe der Buchstaben das charakteristische Kennzeichen der Handschrift des Paulus gewesen, so kann diese Beziehung sich anschließen: „Sehet mit w a s f ü r Buchstaben, d. h. mit welchen großen ich euch geschrieben habe mit meiner Hand", und — „erkennet daraus meine eigenhändige Schrift."

Fragen wir uns nun nach dem Einflusse jener Bildung, die der Apostel in der Hauptstadt empfing!

Was wurde in der Art Schulen gelehrt, in welcher er die Erziehung empfing? Die Lehre der *νομοδιδάσκαλοι* — nach Apostelgesch. 5, 34 war ja Gamaliel ein solcher — bestand ausschließlich in Schrifterklärung und zwar theils mit dem Endzwecke, religiös juridische Bestimmungen aus der Schrift zu entwickeln, theils um mancherlei Arten moralisch-dogmatischer Belehrungen daran anzuknüpfen — das erstere die Halache, das andere die Agadda. Wie noch jetzt die Jünglinge in den مدرسة Medresse genannten Akademieen bei den Muhammedanern in dem Koran zu Religionslehrern und Rechtsgelehrten zugleich gebildet werden, so auch in den Botte Hamedrasch der Rabbinen. Jene Schrifterklärung haben wir uns aber nicht bloß als das individuelle Geschäft des jedesmaligen vortragenden Rabbi zu denken; vielmehr bestand sie zum größten Theil aus historischer Tradition der Lehren und Ansichten berühmter Rabbiner über die Schriftstellen. Wie viel dem Apostel seine Bildung für umfassende Schriftkenntniß ausgetragen, ersehen wir aus seinem außerordentlich reichen und gewandten Gebrauche der heiligen Schrift in allen ihren Theilen, welche er noch dazu gewöhnlich aus dem Gedächtnisse anführt. Koppe (der den Hebräerbrief mit zu den paulinischen rechnet) hat acht und achtzig alttestamentliche Citate zusammengezählt, von denen wenigstens bei neun und vierzig für das Wahrscheinliche gehalten worden ist, daß sie aus dem Gedächtnisse citirt sind. Es neigt sich aber die Meinung Koppe's und ebenso neuerer Gelehrten, wie Bleek Einleitung in den Brief an die Hebräer S. 343., besonders aber Schulz in der Hall. Litteraturzeitung 1829. Nr. 104. dahin, daß dieß bei allen paulinischen Citaten ohne Ausnahme der Fall gewesen sey, und zwar hat vornehmlich Bleek ge-

zeigt, daß öfter nicht der Text der Lxx. sondern der hebräische dem Gedächtnisse des Apostels gegenwärtig gewesen sey, was auch dadurch Wahrscheinlichkeit erhält, daß man dieß bei Johannes, Matthäus und andern neutestamentlichen Schriftstellern bestätigt findet, vergl. die Abhandlung in Eichhorn's Bibliothek B. II. Daß er die Traditionen wohl gekannt, läßt sich aus mehren Stellen, wie z. B. 2 Tim. 3, 8 schließen. Es wurden aber jene Lehren aus den vorliegenden Texten auf eine solche Weise abgeleitet, daß bei fähigen Köpfen der Tiefsinn, besonders aber der Scharfsinn geweckt, sehr leicht freilich auch eine kleinliche Grübelsucht befördert werden konnte, die auf alle Weise den Buchstaben preßte. Wortähnlichkeiten, die Aufeinanderfolge von Bibelstellen, die Beschaffenheit einzelner Buchstaben, alphabetische Verwandlung, griechische Puncte des Targum, Klang und Bedeutung ähnlicher Wörter aus dem Aramäischen, Arabischen mußten als Anknüpfungspuncte zu emanationes scripturarum dienen. „Aber diese Freiheit wollte weder die Schrift verfälschen, noch ihren natürlichen Sinn rauben; denn das, weßhalb sie geübt wurde, war selbst nur freier Gedanke, nicht blindes Gebot. Ein je größerer Spielraum bei der hagaddischen Behandlung der heiligen Bücher Jedem gestattet war, desto weniger konnte dem Worte des Einzelnen eingeräumt werden, und daher entbehrt auch die Hagadda sowohl für Auslegung als für Praxis jeder verbindlichen Auctorität a)." Am gewöhnlichsten wurde auf vierfachem Wege der Sinn der heiligen Schrift erforscht, 1) der einfache historische Wortverstand פשט 2) der vom Schriftsteller selbst beabsichtigte höhere Sinn, wie bei Parabeln, prophetischen Visionen u. s. w. סוד 3) der höhere Sinn, welchen der Schriftsteller nicht selbst beabsichtigt hat, der

---

a) Zung: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Berlin 1832 S. 327.

aber vom Gottesgeiste angedeutet zu seyn scheint דרש 4) die Anknüpfung und Anschließung irgend einer Wahrheit an die Schriftstelle durch glückliche Combinationen רמז — gewöhnlich diese vier Arten zusammengefaßt in die Abbreviatur פרדס Paradies. Bei Behandlung der Schrift möglichste Subtilität anzuwenden, um dieselbe möglichst reichhaltig zu machen, galt als vornehmste Tugend. Die spätern Rabbinen rühmen sich bei ihrer Schriftauslegung מדקדק zu seyn, d. i. Subtilität zu zeigen a). So sagt auch schon Josephus Antiquitates l. XX. c. XI., daß bei seinem Volke nur das Eine recht hochgeachtet werde, wer die *δύναμις* der Schrift recht auslegen könne. *Μόνον δὲ σοφίαν μαρτυροῦσι τοῖς τὰ νόμιμα σαφῶς ἐπισταμένοις καὶ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων δύναμιν ἑρμηνεῦσαι δυναμένοις.* Diese ganze Auslegungsmethode ist unter uns wegen ihrer portenta sehr verrufen und mit Recht. Je einseitiger nämlich das ganze geistige Leben des Juden sich auf den einen dem Umfange nach geringen Codex und dessen traditionelle Auslegung beschränkte, je mehr den fehlenden Geist ein Pressen des Buchstabens zu ersetzen suchte, desto mehr wurde die Schriftauslegung Karikatur. Doch dürfen wir zweierlei nicht vergessen; einmal, daß, wie oben ausgesprochen, diese spitzfindigen Auslegungen keineswegs immer Anspruch darauf machen, die Gedanken des Autors wiederzugeben, sondern eben nur als ingeniöse Einfälle gelten wollen, von denen man Cicero's Wort wird gelten lassen müssen: ingeniosi videtur, vim verbi in aliud, atque ceteri accipiant, ducere posse; sodann, die monströsen und lächerlichen Erklärungen und Anwendungen finden sich zwar bei der Masse der Rabbinen, es gibt aber auch vielfache Aus-

---

a) Sehr charakteristisch auch noch für das Verfahren der ältern Rabbinen ist das, was Rabbi Josua Levita in seinem ספר הליכות עולם über die Bestrebungen der jüdischen Gelehrten in der Schriftauslegung sagt.

nahmen, von denen diese Methode nicht minder geistreich und tiefsinnig angewendet worden ist, als von einem Hamann, der gerade auf dieselbige Weise an jeden Kieselstein der Schrift mit seinem Feuergeiste anschlägt, so daß Funken sprühen. Man vergleiche z. B. folgendes Wort von ihm, welches zugleich mit nach allen Seiten hin anklingenden Anspielungen aufs sinnigste den Gedanken ausdrückt, den wir eben aussprechen wollen: „Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräuelt allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schooßkind ἐν παραβολῇ (Hbr. 11, 19.) aufgeopfert, und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden a).

a) Es ist in neuerer Zeit auf die Aehnlichkeit zwischen einem Paulus und Hamann aufmerksam gemacht worden. In der That ist hier in Bezug auf Reichsinn fast mehr als Aehnlichkeit. Fruchtbäume sind beide Schriftsteller, deren Aeste bis zum kleinsten Zweige herab mit Früchten und Blüthen prangen, aber freilich werden Manche anderer Meinung seyn, denn wie die Natur antworten solche Schriftsteller nur so viel du ihnen abfragst, man muß also das Fragen verstehen. Gothische Bauten sind ihre Werke, die weithin über Stadt und Land das Auge entzücken, und kommt man näher, so mag jeder verborgene Winkel dich Stunden lang festhalten und verräth dir den Maler, der Meisterstücke schafft, auch wenn er den Pinsel ausspritzt. Ist nicht z. B. in dem oben angeführten Ausspruche des nordischen Magus jedes Wort ein Klang, und zwar ein Anklang an das große Wort! Daß aber ein Hamann dieß gesucht, wird nur ein Solcher behaupten, der den Geist erst jagen muß, ehe er ihm in die Hände läuft. Nächst Hamann bietet der große Dichter der divina commedia eine Parallele dar, obwohl eine minder bequeme, weil bei ihm die Reflexion mehr vorwaltet, und der Reichthum der Anspielungen nicht so unwillkürlich ist als bei dem Apostel und bei dem Magus des Nordens. Jene wundersame Mischung dürrer aristotelischer Logik mit der tiefsten Mystik, welche sich bei glühenden Orientalen und abendländischen Mystikern des Mittelalters findet, gibt sich in Dichtern wie Dante und Calderon in Allegorieen, Anspielungen, gelehrten Reflexionen zu erkennen, welche uns frostig vorkommen. Diesen ganz eigenthümlichen Cha=

Sollen wir nun sagen, daß diese Art der Bildung auch bei dem Apostel ihren Einfluß geäußert habe? Gewiß treten jedem Leser der paulinischen Briefe viele Stellen entgegen, wo er einen solchen Einfluß wahrzunehmen glaubt; und ist man einmal darauf aufmerksam geworden, daß der eben bezeichnete Charakter in den Schriften und Schulen jener jüdischen Gelehrten waltete, so erscheint dieß als der natürliche Schlüssel zu der Art, wie der Apostel das Alte Testament behandelte, und zu der Subtilität, die sich auch außerdem in mancher Hinsicht bei ihm findet. Wir sind auch nicht gesonnen, einen solchen Einfluß bestreiten zu wollen. Zeigt sich in einem Manne, wie Jakobus, die Nachwirkung der mehr asketischen Richtung des Pharisäismus, warum soll sich nicht in Paulus die Nachwirkung des pharisäischen Schriftgelehrtenthums äußern a)? In Betreff der Form, in welcher die

---

rakter frostiger Reflexion hat, meinem Gefühle nach, keine Schriftstelle, auch nicht im Briefe an die Hebräer. Auch die neutestam. Allegorieen gehen, meiner Meinung nach, mehr aus Anschauung hervor als aus dem kalkulirenden Verstande, und ich glaube dieß nachweisen zu können. Insofern nun Dante aber auch diese Anschauung in reichem Maße besitzt, so bietet er in dieser Hinsicht auch reiche Vergleichungspuncte mit Hamann und Paulus dar. So z. B. erscheint es mir ganz dem Genius dieser Männer entsprechend, wenn Dante als den Tag seiner Neuschöpfung, in welchen seine Wanderung fällt, den 25. März bezeichnet, an dem nach der Tradition die Welt erschaffen und Christus geboren worden und gestorben, im Frühlinge, welcher Tag im Jahre 1300, wo er die Wanderung beginnt, ein Freitag, der Tag der Passion des Herrn war, an dem die zweite geistige Schöpfung begründet wurde.

a) Die Behauptung Schneckenburger's in dem Aufsatze: Die Pharisäer, Religionsphilosophen? oder Ascetiker? daß die Pharisäer als Pharisäer nur das letztere gewesen, ist nicht ganz richtig, denn jene Akribie der Gesetzauslegung fand sich ja eben in ihren Schulen. Nur insoweit ist sie richtig, als die Religionsphilosophie — wenn wir diesen Ausdruck beibehalten wollen, — zum Pharisäer nicht absolut erforderlich war.

himmlische Wahrheit von den Aposteln niedergelegt wurde, stehen sie in historischem Zusammenhange mit ihrer Zeit und ihrem Volke. Doch können wir nicht, wie es mehrere Theologen der neuern Zeit thun, bei dieser Behauptung allein es bewenden lassen. Schon von vornherein sehen wir uns durch das Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre, in welche sie der Herr selbst als die Verkündiger seines Worts gestellt hat, als Nachfolger nämlich und Fortsetzer seines eignen Werkes, genöthigt, eine solche Einwirkung der temporalen und nationalen Form, wodurch die Ideen selbst gefährdet würden, zu bestreiten. Allerdings lassen sich Bestimmungen hierüber nicht bloß a priori festsetzen, sondern im Hinblicke auf das, was in den apostolischen Schriften wirklich vor uns liegt. Gerade im Hinblicke nun auf die Schriften des Apostels behaupten wir, daß jene subtile Interpretationsmethode, die wir in den jüdischen Schulen finden, und die der Apostel sich daselbst angeeignet hatte, von ihm auf eine solche Weise ausgeübt worden sey, daß man an keiner Stelle die Wahrheit der Idee verkennen kann, wenn gleich nach dem geschichtlichen Zusammenhange, in welchem die alttestamentlichen Stellen vorkommen, nur der Anknüpfungspunct für dasjenige, was der Apostel daraus ableitet, gegeben ist. Soll aber nicht gerade dieß das Geschäft echter alttestamentlicher Interpretation seyn, das volle Gemälde in dem Schattenrisse der vorbereitenden Oekonomie in seinen ersten Anfängen nachzuweisen? Gewiß wird man sich sein Verfahren am besten da anschaulich machen können, wo er es nicht mit der Interpretation seines geschriebenen Codex, sondern mit der Urkunde zu thun hat, welche im Innern jedes Menschen niedergelegt ist. Wenn Paulus aus der Altarinschrift: τῷ ἀγνώστῳ θεῷ Apg. 17, 23, ableitet, daß das Heidenthum selbst gestehe, den wahren Gott nicht zu kennen, so liegt ein solches Geständniß freilich nicht disertis verbis in jener Inschrift; wenn aber der

Heide über die Namen der Tausende von Gottheiten hinaus noch göttlich wirkende Kräfte ahnete, für die er keinen Namen hatte, und diesen unbekannten Kräften Altäre widmete, spricht sich darin nicht im Grunde der Sache das Geständniß aus, daß seine Gotteserkenntniß eine mangelhafte sey? Und hat nicht der Apostel mit der erhabensten und tiefsinnigsten Weisheit gerade jenen Anknüpfungspunct benutzt, um den Heiden die Stimme und die Sehnsucht ihres Innern deutlich zu machen? Gerade zu solcher scharfsinnigen und tiefsinnigen Interpretation mußte nun jene pharisäische Schulbildung behülflich seyn, nachdem einmal der Geist der Wahrheit das Innere des Apostels erleuchtet hatte. Auch Hamann interpretirt, wenn man will, rabbinisch, und zwar nicht bloß die Bibel, sondern die Geisteswerke aller Völker und Zeiten. Aber wer folgte nicht mit Staunen und wahrhaftiger Belehrung den Winken, unter denen jeder Marmorblock zur Memnonssäule wird! Wo in der That die Sonne Christi aufgeht, da fangen so manche Erscheinungen der Natur und der Menschengeschichte zu tönen an, welche außerdem für immer stumm geblieben wären. Auch hier gilt es: man muß das Fragen verstehen.

Wir haben indeß auch nicht nöthig, uns bloß nach andern menschlich Großen umzusehen, durch die wir des Paulus Methode rechtfertigen könnten. Folgt nicht Christus im Wesentlichen demselben Gebrauche z. B. **Luk. 20, 37. Marc. 9, 13.?** — Wobei allerdings der dogmatische Unterschied zwischen ihm und seinen Aposteln festzuhalten, daß ihm eine Einsicht in die historischen Verhältnisse der alttestamentlichen Aussprüche, welche er benutzt, zukommt, die seinen Aposteln abgeht. Die Begründung dieser unserer Behauptung, welcher Manche nicht beizustimmen geneigt seyn werden, ist nicht dieses Orts.

Auch noch von einer andern Seite her wurde durch die Methode jenes jüdischen Unterrichts der Scharfsinn

geweckt. Er war nämlich nicht akroamatisch, sondern katechetisch, und zwar so, daß nicht bloß der Lehrer dem Schüler, sondern auch der Schüler dem Lehrer und den übrigen Mitschülern Fragen vorlegte, wie wir dieß schon in der Scene des Knaben Jesu im Tempel bemerken [a]. Und diese Lehrweise war nicht bloß auf die בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ beschränkt, sondern selbst die Synagogenvorträge konnten durch Fragen unterbrochen werden, oder es konnte am Schlusse derselben der Zuhörer irgend welche schwierige Fragen aufwerfen, wie dieß auch noch heut zu Tage in den jüdischen Synagogen geschieht. Auf diese Weise bildete sich eine vollständige rabbinische Dialektik aus, und man braucht nur einigermaßen talmudische Schriften zu kennen, um vor dem starken Irrthum Eichhorn's bewahrt zu bleiben, welcher meint, daß die Dialektik des Apostels aus den Schulen heidnischer Philosophen hervorgegangen seyn müsse. Vielmehr trägt sie durchweg das jüdische Gepräge, wie sich dieß unter Andern auch in der abrupten Art der Diction ausspricht [b]. Ueberhaupt aber mag die antithetische und pikante Lehrweise des Apostels mit auf Rechnung jener jüdischen Schulbildung kommen.

---

a) So häufig im Talmud von den Chaberim (Lehrjüngern): בעו מנה „sie fragten von ihm", oder בעה מנה „er fragte von ihm"; die Einwendungen mit מתיבי „sie entgegneten." Noch jetzt nennen die Juden solche Streitfragen „Kaschen" von קָשֶׁה schwer; auf solche Fragen, wenn man die Lösung nicht finden kann, bezieht sich die Abbreviatur תיקו, nämlich תשבי יתרץ קושיות ובעיות „der Thisbite (Elias) wird die Schwierigkeiten und Fragen lösen."

b) „Seine Art zu disputiren — bemerkt Michaelis in der Einleitung Th. 1. S. 165. sehr richtig — hat nicht selten die jüdische Kürze, zu der man viel hinzudenken muß, und die wir aus dem Talmud kennen." Man wird in jene Dialektik und deren termini besonders eingeweiht durch Bashuysen, Clavis Talmudica maxima Hanoviae 1714, womit auch Burtorf's Abbreviaturae zu verbinden.

Diese jüdische Bildung hatte nun aber, wie vorher ausgesprochen wurde, nicht in allen Schulen einen gleichen Charakter; derselbe wurde wesentlich bedingt durch die eigenthümliche Richtung des Lehrers. Schon in den ersten Jahrhunderten nach Christo, wie späterhin, finden wir eine dreifache Gattung jüdischer Lehrer: eine geistlos buchstäbliche Richtung, eine alttestamentlich freiere und geistvollere, in welcher das Interesse für Moral überwiegt, und eine mysteriös-theosophische. Wir denken uns in der Regel unter einem jüdischen Schriftgelehrten sofort einen todten Buchstäbler und wohl auch Heuchler. Das Gegentheil konnte zur Genüge ein Nikodemus und Joseph von Arimathia lehren; daß nicht alle Pharisäer als Heuchler zu denken sind, zeigt schon jener bekannte Ausspruch des Talmud im Tractat Sota, in welchem sieben Gattungen Pharisäer aufgeführt werden, von denen fünf heuchlerisch sind, während von der sechsten es heißt: מאהבה aus Liebe zum göttlichen Lohne, und von der siebenten, daß sie מיראה aus Furcht Gottes Pharisäer sind, worauf es aber eben daselbst heißt: „Fürchte dich nicht vor den Pharisäern und nicht vor denen, die keine sind, sondern vor den Uebertünchten, die den Pharisäern ähnlich." Die jüdischen Berichte erwähnen uns um die Zeit Christi mehrere ausgezeichnete Lehrer der Juden, bei denen wahrhafte Frömmigkeit und Sittlichkeit gefunden wird; von der kabbalistischen Schule den Honias Ben Hakana und den Hanan Ben Dosa; von der pharisäischen Schule den Jonathan Ben Sakkai, Simeon Ben Hillel, den Lehrer des Apostels, Gamaliel den Aeltern und dessen Sohn Rabbi Simeon. In der That dürfen wir annehmen, daß eben dieser Gamaliel durch echte Frömmigkeit und Sittlichkeit sich ausgezeichnet haben müsse, da er bei dem Volke so hoch in Achtung steht, obwohl er die Grundsätze des engherzigen Pharisäismus nicht getheilt zu haben scheint. Die Apostelgeschichte sagt uns Cap. 5, 34,

daß er τίμιος παντὶ τῷ λαῷ gewesen sey. Nach den talmudischen Berichten, welche damit übereinstimmen, heißt er: die Herrlichkeit des Gesetzes כבוד התורה, und sie haben das Dictum: „Seitdem Rabbi Gamaliel gestorben, hat die Herrlichkeit des Gesetzes aufgehört." Dürfen wir dem Berichte im Tractat Gittin Fol. 36, 2 trauen, so hat der würdige Mann sogar die Achtung des Titus sich zu gewinnen gewußt. Wie frei er aber von der gewöhnlichen pharisäischen Engherzigkeit gewesen, davon sprechen mehrere Züge: Er hatte in seinem Petschaft eine kleine Figur, was von dem gewöhnlichen Pharisäer ohne Zweifel würde verworfen worden seyn. Der Talmud erwähnt von ihm, daß er an den Reizen der Natur besonderes Vergnügen gefunden — ein Zug, der ebenfalls dem engherzigen Pharisäismus entgegen ist. Er studirte griechische Werke, und seine Geistesfreiheit ging so weit, daß er in Ptolemais sich nicht scheuete, in einem Bade zu baden, wo eine Bildsäule der Aphrodite stand. Von einem Heiden befragt, wie er dieß mit seinem Gesetze vereinigen könne, gab er die freie und sinnreiche Antwort: „Das Bad ist ja vor der Bildsäule da gewesen; es ist nicht zum Dienste der Göttin, sondern diese für das Bad gemacht." Auf eine merkwürdige Weise stimmt nun mit diesen Charakterzügen die Art überein, wie wir ihn sich im Synedrium über das Verhalten gegen das aufkeimende Christenthum äußern hören. Wahrlich, das ist eine Aeußerung, die aus dem Munde eines Pharisäers der gewöhnlichen Art nicht erwartet werden wird. Von jüdischen Gelehrten solcher freiern Richtung sind nun gewöhnlich schöne moralische Sentenzen oder Schriften ausgegangen, und die Art, wie sie das Alte Testament interpretiren, ist gar sehr von jener geschmacklosen Weise der Buchstäbler verschieden. Gewiß dürfen wir nun auch voraussetzen, daß ein solcher Unterricht auf das empfängliche Herz des jungen Paulus einen heilsamen Einfluß ausgeübt, die

Religion ihm nicht bloß als eine Sache todter Grübelei, sondern als eine Angelegenheit des Lebens vorgestellt habe. Nach derjenigen Erklärung von 2 Tim. 1,3, welche wir für die richtige halten, bezeugt Paulus an jener Stelle, daß schon seine Voreltern einen frommen Gottesdienst geübt und auf ihn fortgepflanzt haben. Diesen frommen Sinn treu bewahrt zu haben, nach bester Erkenntniß Gott sein Lebelang gedient zu haben, seinen Altersgenossen im Eifer für die Religion zuvorgekommen zu seyn, das bezeugt er auch Apostgsch. 26, 4. 5. 22, 3. 23, 1. Gal. 1, 14. und mehr als alles Andere zeigt ihn uns Röm. 7. als einen Juden, der die Frömmigkeit nicht bloß auf den Lippen trug, sondern die Erringung eines reinen unbefleckten Wandels sich ernstlich angelegen seyn ließ.

II. Charakter des Apostels.

Auch ein Bild von der natürlichen, temperamentlichen Eigenthümlichkeit des Apostels wird wünschenswerth seyn, wenn man zur Auslegung seiner Schriften hinzutritt. Hiebei der gangbaren Namen der Temperamente sich zu bedienen, hat für Manche etwas Störendes, da sich an diese Benennungen in dem nicht wissenschaftlichen, populären Sprachgebrauche, welcher sich nur auf einzelnes grell Hervorstechendes fixirt, widrige Erinnerungen anschließen. Auch wird entgegengehalten, daß sich doch niemals eine strenge Sonderung der Temperamente veranstalten lasse. Dennoch kann uns dieß nicht bewegen, der gangbar gewordnen Terminologie uns zu enthalten. Wir sind der Meinung, daß die so genannten vier Temperamente vier Grundrichtungen der leiblich geistigen Natur des Menschen bezeichnen, und finden das Bild, welches Heinroth in der Anthropologie von ihnen gegeben hat, höchst treffend. Gerade die heinroth'sche Darstellung, welche auch den Zusammenhang der verschiedenen Nationalität, Religiosität, künstlerischen Bestrebungen mit den Temperamen-

ten so geistreich darthut, überzeugt davon, daß jener alte vierfache Unterschied nicht willkürlich gemacht worden ist. Wir setzen bei dem, was wir hier sagen werden, die Bekanntschaft mit jenem Abschnitte aus Heinroth's Anthropologie voraus a).

„Wir sehen in Paulus, sagt Hug, den vollendeten Choleriker." Diesem Urtheile treten wir nur zur Hälfte bei. In gleichem Maaße nämlich, meinen wir, als bei dem großen Apostel sich die Eigenthümlichkeiten des cholerischen Temperaments finden, lassen sich auch die des melancholischen nachweisen. Dieß letztere charakterisirt sich überall dadurch, daß es den Menschen, statt in die Außenwelt zu zerstreuen, in das Innere, in die Tiefe der eignen Brust zurückführt; eben deßhalb ist denn auch eine, wenn nicht düstre, so doch vorwaltend ernste Ansicht des Lebens damit verbunden; das von der Mannichfaltigkeit der Welt nicht zerstreute Gemüth richtet sich auf die Hauptinteressen des menschlichen Lebens, und so wird denn Speculation — und zwar gewöhnlich in der Form der Theosophie — und Religion mit dieser Gemüthsrichtung in der Regel innig verknüpft gefunden werden. Der cholerische Charakter ist vorzugsweise nach Außen gerichtet — nicht wie der Sanguiniker, um aufzunehmen, sondern um mitzutheilen, nicht um Welt und Menschen zu genießen, sondern um auf sie zu wirken und sie zu beherrschen. Die melancholische Richtung vereinzelt hat jene Helden in der Gottesliebe hervorgebracht, welche als religiöse Mystiker in der Einsamkeit ihrer Zellen in Gluth und Leid sich aufgezehrt haben; die cholerische jene Helden der Weltgeschichte, welche auf dem weiten Theater derselben Nationen und Zeitalter beherrscht und umgestaltet. Aus der Vereinigung des einen und des

a) Schon Albrecht Dürer malte die Apostel nach den Temperamenten, Paulus als Melancholiker, Johannes als Sanguiniker u. s. w. Eine Abhandlung de temperamentis scriptorum N. T. von Gregorius findet sich in dem Thesaurus Novus Amstelod. T. II.

andern sind religiöse Reformatoren hervorgegangen. Tief muß der religiöse Reformator in sein eignes Inneres hineingeschauet haben, ein inwendiges Leben muß er kennen; aber in gleichem Maße muß der Drang ihn ergriffen haben, dem, was in sich selbst er als Wahrheit erfahren, Geltung zu verschaffen unter seinen Brüdern. Die reformatorischen Charaktere in der Kirchengeschichte sind sich unter einander ähnlich, da in jedem von ihnen das Zusammenwirken der bezeichneten beiden Richtungen sich findet. Man vergleiche einen Paulus, Augustin und Luther mit einander a). Es versteht sich, daß wir hier unter reformatorischen Charakteren nicht bloß solche Männer verstehn, welche durch anhaltende Thätigkeit vorübergehend in großen Kreisen Einfluß geäußert haben, sondern deren geistige Ueberlegenheit auch noch Jahrhunderte fortwirkte, nachdem sie selbst vom Schauplatze abgetreten waren.

Die entschieden religiöse Tendenz des Apostels verbunden mit jener Energie der Thatkraft, die dem chole-

a) Merkwürdig, daß, während sonst die körperliche Gestalt als der Schatten des Geistes seiner Natur analog ist, jene kraftvollen Charaktere, welche die Weltgeschichte umbilden, eben so oft in ihrer äußeren Gestalt unansehnlich sind als athletisch. Luthers und Paulus' äußere Erscheinung muß, bei aller innern Aehnlichkeit, ganz verschieden gewesen seyn — und zwar nicht bloß in Betreff der ganzen Figur, welche bei Paulus unansehnlich (1 Kor. 10, 10), sondern auch in Betreff der Sprache nach eben jener St. und in Betreff der Physiognomie, wenn wir der Bezeichnung trauen dürfen, welche der Dialog Philopatris (aus Julians Zeit) gibt, wo Paulus „der Galiläer mit dem kahlen Scheitel und der Adlersnase" heißt. Schon der alte Vasari macht in der Lebensbeschreibung des in seinen Werken, aber nicht in seiner Gestalt gigantischen Künstlers Brunelleschi, des Erbauers der berühmten Kuppel des Doms zu Florenz, die interessante Bemerkung: molto sono creati dalla natura piccioli di persone e di fatezze, che hanno l'animo pieno di tanta grandezza e il cuore di si smisurata terribilità, che se non comminciano cose difficile e quasi impossibili e quello non rendono finite con maraviglia di chi le vede, mai non danno requie alla vita loro.

rischen Temperamente eigen ist, erkennen wir zunächst darin, daß er derjenigen religiösen Partei seines Volkes sich anschließt, welche als die entschiedenste galt und am strengsten war, wie er sich darauf selbst in jener Verantwortung vor Agrippa beruft, indem er sagt, daß er der ἀκριβεστάτη αἵρεσις sich angeschlossen, Apgsch. 26, 5, und nachdem er diese Partei ergriffen, übertrifft er an Eifer die meisten seiner Altersgenossen. Als die väterliche Religion durch die Christen Gefahr läuft, widmet er sich dem Dienste des hohen Raths zu ihrer Unterdrückung, verfolgt sie zuerst in Jerusalem, ja er zwingt sie Blasphemieen auf den Gekreuzigten auszusprechen, und da er hier seiner Wuth noch nicht Genüge gethan, eilt er nach Damaskus Apstgsch. 26, 10—12. Auffallen könnte hiebei der Widerspruch, in welchen dieser Zelotismus mit dem ruhigen Charakter seines Lehrers Gamaliel tritt. Allein Charaktere wie Paulus sind auch zugleich selbstständig. Dürften wir bei Gamaliel, den man wohl richtiger mit Erasmus vergleichen mag, den sanften nach Innen gekehrten Sinn eines Staupitz voraussetzen, so sähen wir in dem Verhältnisse unsers Reformators zu diesem seinem Lehrer das des Paulus zu dem seinigen wiederkehren. Ueberhaupt bietet Luther's Leben so manchen Vergleichungspunct dar. So lange er auf dem gesetzlichen Wege war, derselbe Ernst des Kampfes, wie ihn Röm. 7 schildert; nachher dieselbe kühne Freiheit. — Suchen wir die Hauptcharakterzüge des bekehrten Apostels in seinen Schriften und Reden auf, so bietet sich unserer Betrachtung vornehmlich folgendes dar: Mit tiefem Eindringen, wie es sich von einem an inneres Leben gewöhnten Gemüthe erwarten läßt, erfaßt er die religiösen Wahrheiten, die ihm durch die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου mitgetheilt worden sind. Niemand wird den reichen speculativen Gehalt seiner Briefe verkennen können, und den großen Unterschied, welcher in dieser Hinsicht zwischen ihm und Petrus und Jakobus statt findet. Mit Johannes findet allerdings

eine Berührung statt, denn auch Johannes ist spekulativ. Während indeß bei Johannes alle religiöse Einsicht in wenige, freilich eine Unendlichkeit befassende, Gegensätze aus einander tritt, — Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Liebe und Haß, Gotteskinder und Teufelskinder, Bleiben in Christo und Seyn außer ihm — umfaßt Pauli Blick in vollständigem Zusammenhange den „von der Welt her verschwiegenen" ewigen göttlichen Rathschluß, den die Propheten andeuteten, der in Christo in die Welt trat, und seitdem er sich in der Welt entfaltete, den himmlischen Geistern selbst die mannichfaltige Weisheit Gottes kund gethan hat (Röm. 16, 25. 26. Ephes. 1, 9—12. 3, 8—11). Nennt jener ehrwürdige deutsche Philosoph, welcher nun bereits seit einer Reihe von Jahren im Stillen eine christliche Philosophie vorbereitet hat, diese neue Gestaltung seines Systems die „geschichtliche Philosophie", so möchten wir sagen, daß er den Heidenapostel zum Vorgänger und Vorbilde gehabt hat; denn eine Philosophie der Weltgeschichte ist in dem paulinischen Lehrtypus niedergelegt. Ueberall geht er von einem ewigen Weltplane Gottes aus, in welchem Christus der Mittelpunct, und zugleich der Schlüssel für das Räthsel der Vergangenheit und Zukunft ist. „Noch ehe der Welt Grund geleget war, sind wir in Christo erwählt" Eph. 1, 4. — noch vor dem Falle Adams ist also Christus als das τέλος der Menschengeschichte bestimmt gewesen — das prae der Zeit drückt zugleich ein prae der Beziehung aus. Zu der bestimmt von Gott gemessenen Zeit, „in der Fülle der Zeit," ist dieser Angelpunct der Geschichte in die Menschengeschichte eingetreten (Gal. 4, 4. 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3.). Und rückwärts und vorwärts schauend gibt Paulus im Verhältnisse zu diesem Angelpuncte der Geschichte die Bestimmung des Heidenthums, wie des Judenthums an, (Apg. 17, 26. 27. Röm. 1. Gal. 3, 24. Röm. 7.), er lüftet Röm. 11. den Schleier, der die diesseitige Zukunft des

Menschengeschlechts deckt, indem die Betrachtung der ganzen zeitlichen Entwickelung der verschiedenen Völkermassen zum Gottesreiche V. 36. sich in dem Ausspruche auflöst: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" — 1. Kor. 15. aber erhebt sich sein Blick selbst über diese Periode hinaus in eine noch fernere jenseitige Zukunft, die V. 28 mit dem Ausgange schließt, „wo Gott in Allen Alles seyn wird." Wie Paulus allein den Zeit und Ewigkeit in drei Worte zusammendrängenden Ausspruch kennt: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge" a), so steht dem Paulus allein bei dem Blick auf die Mitte der Weltentwickelung überall der erste Anfang und das letzte Ende vor Augen. —

Außerdem unterscheidet seine Betrachtung sich dadurch von der johanneischen, daß alle Gegensätze, wie überhaupt alle einzelnen Momente, deren Grenzen bei dem schauenden Johannes in einander fließen, bei ihm bestimmt gesondert aus einander treten. Wie die Form seiner Rede, so bewegt sich auch sein Denken dialektisch. Darum ist Paulus zu allen Zeiten der Lieblingsschriftsteller der denkenden, wie Johannes der fühlenden Christen gewesen. — Ferner ist das Hervorstechende in den paulinischen Schriften die Gluth und Kraft; wie von Luther's Styl, so gilt von dem seinigen: es ist eine fortwährende Schlacht b). In den aus der Gefangenschaft geschrie-

---

a) „Du, wo die Güter enden und beginnen" redet Dante nach jenem Worte des Apostels Gott an. Außer Paulus kommt nur ein Anklang dieses Ausspruchs im Briefe an die Hebräer Cap. 2, 10. vor. Dieser Brief hat ja aber auch in andrer Rücksicht den Charakter eines Werkes eines Schülers des Apostels. Ueberdieß weicht das δι' οὗ dort vom paulinischen Sprachgebrauche ab. Das merkwürdige εἰς αὐτόν — aus dem Augustin's unsterbliches Wort hervorging: Tu Deus fecisti nos ad Te, ideo cor nostrum irrequietum est, donec requiescat in Te — liegt auch schon in Apg. 17, 26. 27.

b) Das erste uns bekannte Urtheil über den Charakter des paulinischen Styls war in dem verlorengegangenen Werke des Irenäus de

denen Briefen, wo er Ketten an seinen Händen trägt, wie glühend spricht selbst hier jedes Wort die Sehnsucht aus, daß das Evangelium renne und laufe — und doch wie verschieden dieses Glühen von dem Glühen des Schwärmers! Charakteristisch ist dem Apostel, mitten in der Gluth seines Feuereifers, daß nie und nimmer das ἡγεμονικὸν nüchterner Besinnung fehlt. Wie berücksichtigt er in seinen Reden und Briefen die Verschiedenheit der Verhältnisse und Umstände! Wie verschieden spricht er in Jerusalem und zu Athen, zu den Galatern und vor dem König Agrippa, und dem Landpfleger Felix! Selbst die Feinheit, urbanitas, fehlt diesen Reden nicht, wie wenn er Apostgsch. 26, 29. mit den Worten schließt: „Ich wünsche, daß in Kurzem nicht allein du, sondern alle, die mich heute hören, solche würden, wie ich bin, ausgenommen diese Bande." Welche Besonnenheit und Feinheit in der Behandlung verschiedener Gemüthszustände entwickelt der erste und zweite Brief an die Korinther! In der That reicht die Beachtung von diesem Allen aus, um jene Andichtungen zurückzuweisen, welche gerade jene Thatsache, worauf der ganze Umschwung im Leben dieses Mannes gegründet ist, die Bekehrungsgeschichte Pauli, zum Traumgesicht eines Mittagsschlafs oder zu einer schwärmerischen Vision machen. Wahrlich, die Nüchternheit und die Demuth eines Paulus stimmt nicht zu einem Visionär!

Als den dritten Grundzug in dem Charakterbilde des

---

hyperbatis Paulinis enthalten, wo er ganz richtig als Grund derselben angab: propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est, spiritus, adv. haer. 3, 7. Während die Alten in ihren Kunsturtheilen selten auf den subjectiven Sinn und die Stimmung, in der sie verfaßt, Rücksicht nehmen, so daß sich dieselben mehr als „Gaben der Gottheit" darstellen, haben christliche Schriftsteller schon früh Urtheile über die Subjectivität der heiligen Schriftsteller und in diesen liegt dann ein, Manchen von ihnen unbewußter, Gegensatz gegen die rein passive Vorstellung von der Inspiration.

bekehrten Paulus müssen wir auch noch die Liebe erwähnen. Der natürliche Charakter des Cholerikers will herrschen — herrschen, auch wenn er die eine Hälfte der Menschheit zertreten muß, damit die andre ihm gehorche; nichts ist ihm mehr entgegen, als zarte Schonung des Eigenthümlichen Anderer. Wo findet sich dagegen in der ganzen Geschichte das Beispiel eines großen kräftigen Geistes, der sich mehr darauf verstanden habe, Allen Alles zu werden, als Paulus? Mit welcher gewinnenden Zartheit behandelt er die Korinther, bei denen er doch so viele Ursache hatte, eher — wie er sich selbst ausdrückt — „„mit der Ruthe zu kommen."" Bei Aeußerungen aber wie die 2 Kor. 2, 5. 7. 9. 10. möchte man fast mit Erasmus sagen, daß die zarte Liebe zu einer pia vafrities und sancta adulatio werde, wenn man nicht sonsther wüßte, welcher Hingabe und Unterordnung ein von der Liebe Christi wahrhaft erweichtes Gemüth fähig ist. So könnten wir auch den Brief an den Philemon durchgehen, und fast in jedem Worte und Satze die zarte Feinheit jener Liebe nachweisen, welche der heilige Mann selbst mit den Worten schildert: οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὸ ἑαυτῆς. Wenn nur derjenige wahrhaft groß ist, der auch klein werden kann, so gibt es kein größeres Schauspiel, als einen Luther nach allen Detonationen gegen Kaiser und Papst in dem Briefe an sein Häuschen zum Kinde werden zu sehen. Und dessen, glauben wir fest, wäre auch ein Paulus fähig gewesen. Verwandt wenigstens ist der Eindruck, den die Lectüre des Briefs an Philemon nach der des Briefs an die Römer oder der Rede in Athen macht.

III. Sprache.

Was den Charakter der Sprache des Apostels anlangt, so wird gewöhnlich anerkannt, wie viel mächtiger er des griechischen Idioms gewesen, als seine Mitapostel.

Eines ist aber dabei auffallend, daß der Unterschied zwischen ihm, der in einer griechischen Stadt seine Kindheit verlebt und ohne Zweifel von Kindheit an griechisch gesprochen, und seinen Amtsgenossen, die entweder gar nicht oder erst als Apostel über die Grenzen Palästina's hinausgekommen sind, nicht viel bedeutender ist. Sollte man von Paulus nicht erwarten, daß er in der Sprache leiste, was etwa der Verfasser des Briefs an die Hebräer? Eine völlige ἀκρίβεια im Gebrauche des Griechischen wird man freilich von keinem, auch noch so lange im Umgange mit Hellenen gestandenen, Israeliten erwarten dürfen — nur mit Ausnahme etwa einiger litterarisch gebildeter Alexandriner wie Aristobulus und der Uebersetzer der Proverbien in der Lxx. — wenn selbst Josephus klagt: τὴν περὶ τὴν προφορὰν ἀκρίβειαν πάτριος ἐκώλυσε συνήθεια (Antiqu. l. XX. c. 11.) und bei Ausarbeitung seiner griechischen Schriften sich für die Sprache fremder Hülfe bedient hat. Allein hätte nicht Paulus wenigstens bedeutend einen Jakobus übertreffen müssen, der, wie es scheint, als echter Pharisäer aufgewachsen auch nie über die Grenzen Palästina's hinausgekommen ist? Zweierlei ergibt sich, wie es uns vorkommt, aus diesem Vergleiche mit ziemlicher Sicherheit. Einmal, was den Jakobus insbesondere betrifft — in minderem Grade auch den Johannes, Petrus — daß wir von der herrschenden Meinung zurückkommen müssen, als sey das Griechische von Palästinensern niemals oder fast niemals gesprochen worden. Beharrt man nämlich bei dieser Ansicht, die sich aber auch sonst als irrig darthun läßt, dann wird man am Ende im Widerspruche mit dem ganzen christlichen Alterthume zu dem Schlusse kommen müssen, daß keiner der uns bekannten Jakobi Urheber jenes Briefes sey — welches neuerlich selbst ein so besonnener Kritiker wie Schott, und zwar lediglich auf den aus der Sprache entnommenen Grund gestützt, behauptet hat. Zum andern, was Paulus anlangt, so

wird man annehmen müssen, daß die Mangelhaftigkeit seines griechischen Styls weniger in einem Unvermögen ihren Grund gehabt habe, besser zu schreiben, als in einer incuria. Dafür, daß er sich des griechischen Idioms, da wo es ihm darauf ankam, mit Gewandtheit zu bedienen gewußt, könnten wir auch den schlagendsten Beweis führen, wenn der Brief an die Hebräer sein Werk seyn sollte, oder wenn man uns zugestände, uns auf jene Reden im letzten Theile der Apostelgeschichte zu berufen, welche vielleicht über jeden anderen Abschnitt des N. T. durch Eleganz des griechischen Ausdrucks hervorragen. Wir verhehlen indeß das Mißliche dieses Beweises nicht. Gesetzt auch, daß kein anderer Grund uns hinderte, den Hebräerbrief dem Heidenapostel zuzuschreiben, was ließe sich wohl anführen, um zu erklären, warum der Apostel, welcher an die ästhetisch gebildeten Korinther in der ihm geläufigen Sprachweise schreibt, in einem Briefe an palästinensische Christen sich Mühe gegeben hätte, eines eleganteren Idioms sich zu bedienen? Wenn der Gebrauch des chaldäischen Idioms Palästinensern so erwünscht ist, daß ein tumultuirender Volkshaufe, als er Paulum in diesem reden hört, desto stiller wird (Apg. 22, 2.), wie sollte nicht der Apostel, der im Erlaubten so gern Allen Alles wird, gerade in einem Briefe an eine palästinensische Gemeinde die chaldäische Landessprache vorgezogen haben? Es ist den Vertheidigern der paulinischen Abfassung des Hebräerbriefes bis jetzt nicht gelungen, dieses Bedenken zu beseitigen. Nur das vermögen sie zu erweisen, daß ein griechischer Brief auch von einer palästinensischen Gemeinde verstanden werden konnte — allerdings, doch dadurch wird bei einem Schriftsteller, welcher des Landesidioms gleich kundig war, die Wahl der griechischen Sprache noch nicht gerechtfertigt. Eine stärkere Beweiskraft würde das aus den Reden in der Apostelgeschichte gezogene Argument haben, wofern wir nur dessen gewiß wären, daß die Re-

den, welche in jenem Werke eingewebt sind, und namentlich die des Petrus und Paulus, als wörtlich getreue Relationen anzusehen seyen. Zwar hat neuerlich Seyler in dem Aufsatze „über die Reden und Briefe des Apostels Petrus" in den Studien und Kritiken 1832. 1 H. die Ueberzeugung ausgesprochen, daß uns die Rede des Petrus von dem Verfasser der Apostelgesch. mit der Genauigkeit, die selbst keine Partikeln, kein δέ, übergangen, referirt sey. Da sich indeß Dr. Seyler den Beweis für einen andern Ort aufgespart, so können wir über seine Gründe nicht urtheilen. Uns erscheint zunächst dieß auffallend und beachtenswerth, daß die Reden, welche sich in dem ersten Theile der Apostelgesch. finden, und zwar nicht bloß die des Petrus, sondern auch die des Paulus (vergl. Cap. 13.) so auffallend mehr das hebraisirende Colorit an sich tragen, als die in dem letzten Theile, und wir sehen uns genöthigt, dieses daraus zu erklären, daß jene Reden dem Lukas schriftlich überliefert wurden, da er selbst nicht dabei zugegen gewesen, während diese, welche er selbst mit angehört, frei von ihm reproducirt wurden, wofür auch die Uebereinstimmung der Diction mit der des Lukas spricht. Ist diese Ansicht richtig, dann fällt auch die Berufung auf die Reden Pauli in der Apostelgesch. hinweg. Wiewohl wir nun auf diese directen Beweise verzichten, so glauben wir dennoch uns der Annahme hingeben zu dürfen, daß Paulus da, wo es ihm darauf ankam, ein reineres Griechisch hätte schreiben können, und halten das Urtheil für äußerst treffend, welches Michaelis in seiner Einleitung 4. Ausg. Th. 1 S. 117 ausspricht: „Von allen diesen (übrigen neutestamentlichen) Schriftstellern ist Paulus unterschieden, Hebraismen genug, Nachlässigkeiten genug, aber nicht das kurze Versmäßige der hebräischen Sprache, sondern im Ganzen mehr griechische Wendung, nur eine nachlässige, so als wenn Einer schriebe, der die Sprache verstände, ohne an seine Schreibart im Geringsten Fleiß zu wenden,

und der bloß auf die Sache dächte, von einem Ueberfluß an Gedanken zugleich, auch von Affect und bisweilen von Genie hingerissen. Daß ihm die besten griechischen Ausdrücke so geläufig sind, als die Hebraismen, sieht man, und sie wechseln ab, je wie ihm der eine oder andere zuerst beifällt. Bis zur lebhaftesten, feinsten Satire ist ihm das Griechische dienstbar, nur scheuet er nie den unterlaufenden Hebraismus, und verlangt gar nicht, schön oder rein zu schreiben."

Wenn einerseits das mehr griechische Colorit bei Paulus mehr unwillkürlich entstanden ist, insofern nämlich der dialektische Vortrag schon natürlicher Weise die Sprache periodologischer machte a), so ist andrerseits der Mangel an periodologischer Bildung nicht sowohl die Frucht eines Mangels an Sprachkenntniß, als des früher geschilderten Charakters des Apostels. Gewiß gibt es für sein Denken, wie für seinen Styl kein passenderes Bild als das der Fluth, wo die eine Welle die andre überbietet; das häufige *οὐ μόνον δέ* und *μᾶλλον δέ* ist der Wellenschlag

a) Hierüber macht Lücke in der 2. A. s. Commentars zu Johannes I. S. 129. sehr richtige Bemerkungen. Ich hebe die Stelle hier aus, weil sie zugleich die oben gegebene Ansicht über das Verhältniß des Johannes zu Paulus ausspricht: „Was insbesondere Paulus betrifft, so liegt ein Hauptunterschied in der Individualität beider Schriftsteller. Paulus, wie er dialektischer, syllogistischer denkt, und dabei in seinen Briefen den Lehrstoff des Evangeliums didaktisch erörtert, schreibt auch periodischer; mit dem Periodischen und Dialektischen tritt aber auch der griechische Sprachcharakter bestimmter hervor. Johannes ist davon fast das Gegentheil. Wie er in seiner Art mehr zusammenfassend, als entwickelnd, mehr zu dem, was man Anschauungen des Geistes nennt, als zur dialektischen Erörterung geneigt ist, so ist auch in seinen Briefen, wie in seinem Evangelium, wo außerdem der historische Stoff einen Unterschied macht, seine Schreibweise mehr einfach, neben einander setzend, fast möchte man sagen parallelisirend. Somit tritt auch das hebräische Element wie in der Darstellung, so in der Sprache mehr hervor und wird wenigstens innerlich herrschend."

(Röm. 5, 3. 11. 8, 23 und 34. 10, 14 und 15). Man beachte nur gleich am Anfange des Römerbriefs, wie er sich nimmer genug thut, und jedem Haupttermінus Nebenbestimmungen beifügt; am charakteristischesten vor allem ist bekanntlich das erste Cap. des Briefes an die Epheser. Wo Gedanke den Gedanken drängt, ein Gefühl das andre, da sind denn auch regelmäßige Parenthesen, wie sie der Brief an die Hebräer uns darbietet — das Resultat ruhiger Reflexion, nicht leicht denkbar; es entstehen Anakoluthe (Röm. 2, 17. 21. 5, 12. 15. 9, 23), oratio variata (Röm. 12, 1 und 2), Aposiopesis (Röm. 7, 25.), Breviloquenz (Röm. 11, 18. 2 Kor. 6, 13.). Auch in jenen häufigen Compositis mit ὑπέρ, ὑπερλίαν, ὑπερνικάω, ὑπερπερισσεύω, ὑπερπλεονάζω, in dem gehäuften πᾶς (Kol. 1, 9—11. 28.) und in andern Erscheinungen gibt sich diese Geistesgluth zu erkennen. Wir möchten es kaum für möglich halten, daß der Apostel so ruhige und affectlose Wendungen, wie sie der Hebräerbrief überall hat (z. B. Hebr. 6, 1—3. 11, 32.), gebraucht hätte. Selbst durch das Gewand des Lukas hindurch zeigen seine Reden in der Apostelgesch. den kräftigen Gliederbau seiner Sprache.

Daß ihm bei allen seinen vielen Hebraismen der griechische Sprachschatz in einem nicht geringen Maße zu Gebote gestanden, dafür zeugt die große Mannichfaltigkeit der Partikeln, der sinnige Wechsel der Präpositionen, die er wahrhaft als Träger des Gedankens zu behandeln weiß, der reiche Gebrauch von Synonymen, die große Abwechslung des Ausdrucks bei einem und demselben Gegenstande, der Gebrauch seltner und zum Theile von ihm selbst gebildeter Worte, die reichlichen Participialconstructionen; vorzüglich aber die reiche Fülle von Paronomasieen in allen ihren Formen: Antanaklasis, Parechesis, annominatio. Ohne ausdrücklich das Augenmerk darauf zu richten, wird man sich nicht vorstellen, daß der Gebrauch dieser Figur so häufig sey. Um sie frei und geistreich zu hand-

haben, ist aber ein freier Gebrauch der Sprachmittel unentbehrlich. Man vergleiche die euphonischen Paronomasieen 1 Tim. 3, 16. ἐφανερώθη — ἐδικαιώθη, Ephes. 3, 6. συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα, 2 Kor. 8, 22. ἐν πολλοῖς πολλάκις σπουδαῖον, 9, 8. ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχητε. Röm. 1, 29 und 31. πορνείᾳ, πονηρίᾳ — φθόνου, φόνου — ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους, ἀστόργους, ἀσπόνδους u. s. f., vornehmlich aber jene zahlreichen Beispiele, in denen der Gleichklang zugleich durch Gleichsetzung oder Entgegensetzung des Sinnes höchst bedeutsam wird, wie im Brief an die Römer Röm. 1, 17. ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, V. 20. τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ καθορᾶται. V. 28. καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν — παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς ἀδόκιμον νοῦν. 2, 1. 4, 15. 15, 16 und 19., der mannichfach gewendete Gebrauch des νόμος in Röm. 3, 27. 7, 23. 8, 2., wozu aus den übrigen Briefen noch zahlreiche Beispiele hinzugefügt werden können. Diese Häufung dieser Figur bedarf vielleicht einer Rechtfertigung. Man wird vielleicht mit Basilius Faber im Thesaurus sub voce paronomasia der Meinung seyn: hac figura in ioculari et parum severo scripto nihil gratius, at in serio nihil ineptius, praesertim si frequentetur. Doch man braucht sich nur einiger der weltberühmt gewordenen Paronomasieen zu erinnern, wie jener ovidischen: orbis in urbe fuit, und jener schillerschen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, um das Gegentheil inne zu werden. „Selbst in der Philosophie — sagt Herder — sind dergleichen glückliche Ausdrücke von großem Nachdrucke; sie heften den bemerkten Unterschied oder die Aehnlichkeit auch durchs Wort in die Seele." Auch hier bietet ein Luther und Hamann zahlreiche Parallelen zum Apostel; wir erinnern aber nur an jene welthistorische Paronomasie des Erlösers selbst Matth. 16, wo er den Petrus für die πέτρα erklärt, auf die er seine Kirche gründet. Eben so wenig darf man aus dem Gebrauche dieser Wortspiele

bei Paulus den Schluß ziehen, als ob doch die Reflexion bei ihm über den Affect geherrscht habe, wie Lessing sagt, daß das Eintreten des Witzes immer den gestillten Affect anzeige. Dieß ist doch nur dann der Fall, wo der Witz gesucht erscheint. Dergleichen gesuchte Formen der Paronomasie, wie die ἐπαναστροφαί und ἀναγραμματισμοί, finden sich aber bei dem Apostel nicht. Man weiß ja wohl, daß z. B. der Sarkasmus bei geistvollen Männern in den Momenten der heftigsten Affecte hervorbricht, wie bei Paulus Philipp. 3, 2. κατατομή — περιτομή und 1 Tim. 6, 5. παραδιατριβάς — διατριβαί. Und eben so erzeugt andrerseits die zarteste Regung der Liebe Wortspiele, wie das mit dem Namen Ὀνήσιμος Philem. V. 10. τόν ποτέ σοι ἄχρηστον, νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον, oder das vortreffliche dictum: Röm. 13, 8. „bleibt Niemandem etwas schuldig, außer in der Liebe."

4.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's

von

Dr. C. J. Nitzsch.

Fünfter und letzter Artikel, von der Kirche.

Schon am Orte der Rechtfertigungslehre äußerte diese Symbolik, unser Begriff von der Kirche sey ein zu innerlicher. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, daß es auch einen zu äußerlichen geben könne, und daß der Protestant, dem als solchem nur antikatholische Richtungen zukommen, den katholischen Begriff als einen zu äußerlichen

bekämpfe. Zugleich gesteht die Symbolik hiemit zu, das Innerliche sey zwar berechtigt, in den Begriff aufgenommen zu werden, und der Protestant fehle nur durch Voranstellung und Vorordnung desselben, weshalb der Katholik als solcher überwiegend die Aeußerlichkeit der Kirche wahrzunehmen habe. Gesetzt nun die Kritik müßte den katholisch-protestantischen Gegensatz in der Formel einer fehlerhaften Aeußerlichkeit oder Innerlichkeit ausdrücken; oder man ginge, was ja gar nicht gegen die dialektischen Gesetze verstößt, vom Comparative auf den Positiv zurück, der katholische Begriff ist der äußerliche, der protestantische der innerliche, so würde sich offenbar der Protestant dabei nicht übel stehen. Im ersten Falle hätte er den minderen Fehler, im andern nichts als das bessere oder vielmehr das einzig rechte zu vertreten. Denn daß von zwei religiösen Gemeinschaften, deren eine von Innen nach Außen, deren andere von Außen nach Innen sich bildet, dergestalt, daß jene am Geiste und der Gesinnung, diese aber am Gebrauche und Gesetze ihre eigentliche Bestimmtheit hat, nur die erstere der ethischen Idee der Religionsgemeinschaft Genüge leiste, mag wohl niemand in Abrede stellen. Die letztere nämlich kann höchstens als Vorstufe der erstern ihren Werth behaupten. Mein religiöses Leben ist offenbar ein vollkommneres, wenn mir die Darstellung und Uebung des Heiligen sammt dem Triebe dazu aus dem erfüllten Gemüthe hervorwächst, als wenn ich mich in die vorhergehende Ausübung und gegebene Darstellung erst nach und nach finden und mit dem Geiste eingewöhnen soll. Davon ist hier noch nicht die Rede, daß die regressive Bildung zur Religion auch ihre nothwendige Stelle behaupte; jetzt handelt es sich nur vom Vorzuge der einen vor der andern. Tritt bei der progressiven Bildung von Innen nach Außen aus irgend einem Grunde eine Hemmung ein, so ist doch das daraus hervorgehende Uebel der mystischen oder gnostischen Richtung das geringere. Denn die auf der andern

Seite entstandene Hemmung erzeugt den Fanatismus, also die volle Mißgestalt des religiösen Lebens, einen heißen Aberglauben des Werkes, der Phantasie, des isolirten Dogma's, der mit dem kältesten Unglauben zusammen bestehet. Eine verhältnißmäßig formlose Gemeinschaft des Geistes thut der künstlerischen Idee, die in der ethischen mit enthalten ist, wenig Genüge; allein die am meisten gestaltete und doch am mindesten geistige verletzt, indem sie die Forderungen der Wahrheit und Freiheit verletzt, mit den sittlichen zugleich die künstlerischen Forderungen. Gesetzt der Gegner räumt dieses ein, so wird er destomehr nach der objectiven Wahrheit gemeinsamer Religion und nach der möglichen Entstehung einer in ihr bestehenden Gemeinschaft fragen. Er wird den Nachtheil der religio externa zum Vortheile herstellen, indem er auf die Gegensätze der objectiven und subjectiven, der positiven und natürlichen Religion hinweist. Denn wie auch immer eine Gemeinschaft des Heiligthums bestehen mag, in der gefühlten Abhängigkeit von dem, was äußerlich gegeben ist, von Thatsache, Wort, Schrift, Symbol, Ritus muß sie doch bestehen, die natürliche Religion bildet nur eine ganz unbestimmte und unbestimmbare Gemeine; und wie auch immer die hervorragende Subjectivität des Einen für Viele gemeinschaftbildend gewirkt haben mag, die schlechthin wahre Religion hat doch nur von Oben kommen und sich allmählich darstellen und einüben können den Menschen, von Außen nach Innen. Dergestalt, daß wir, wenn es noch eine Geschichte der Religion und der religiösen Gemeinschaft gibt, die Idee der letztern dort am meisten verwirklicht sehen müssen, wo wir die vollkommenste und reichste Darstellung des Heiligen und die wirksamste, beglaubigteste Einübung des Heiligen antreffen. Dieß sind mehr oder minder anerkannte Voraussetzungen, welche, so scheint es, dem katholischen Begriffe viel günstiger sind, als dem protestantischen. Indessen drängt sich hier eine

zweifache Bemerkung auf. Die eine ist diese: das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven ist nicht schlechthin das Verhältniß des Innerlichen und Aeußerlichen; die andre die: Gesetz und Evangelium sind verschieden. Das Heidenthum als Philosophie und als Vernunftthätigkeit kommt zum Bewußtseyn seiner Richtigkeit als Mythus und Idololatrie, und macht sich eben auf diese Weise zur negativen Vorstufe des Christenthums, oder hat eben in dieser Beziehung eine Empfänglichkeit für die Kirche an sich. Indem diese Entwickelung vor sich gehet, tritt offenbar eine innere Objectivität, das allgemeine γνωστὸν τοῦ θεοῦ der schlechten, äußerlichen, ein natürliches dem zeitlich gesetzten entgegen, von Innen nach Außen bestimmt sich wieder und vervollkommt sich die gemeinsame Anschauung der Natur und Geschichte, abgesehen davon, daß schon einmal bei der ersten reinen Stiftung einer griechischen oder morgenländischen Staatsreligion dasselbe Verhältniß statt gefunden haben kann. Offenbar lösen sich die schlechten heidnischen Satzungen schon einmal durch die Reaction der Vernunft und des Gewissens, also kraft des innern religiösen Gemeingefühls auf. Wenn nun aber nur unvollkommen, oder wenn nur so, daß dadurch, weil das natürliche Gemeingefühl weder rein noch stark genug ist, mehr negative und atheistische Wissenschaft als gemeinsame Religion erzeugt wird, oder wenn nur so, daß sich das religiöse Bedürfniß noch einmal wie mittels der spätern Mysterien und der neuplatonischen Schule in den neu interpretirten Mythus und in den mehr mystificirten Cultus flüchtet: so fliehen wir freilich zur Annahme einer schlechthin göttlichen Offenbarung, und lassen eine göttliche Hereinbildung des Lichts und Lebens in das sündige, blinde und todte Volk der Menschen gelten. Wie aber? Findet denn wirklich in dieser göttlichen Anstalt keine verschiedene Wirkungsweise statt? Ist der alte Bund nicht die Vorstufe des neuen? Oder ist die göttliche Hereinbildung des Wah-

ren und Guten in das Volk des Fleisches in beiden so gleich, so von Außen nach Innen, daß dadurch auch nur eine und dieselbige Art religiösen Gemeinlebens gebildet würde? Man erkennt den Unterschied an, aber wieviel fehlt, daß der Katholicismus die ganze Wahrheit dieses Unterschiedes anerkenne! Vielmehr soll eben nur das Evangelium das Neue Gesetz, Christus der Neue Gesetzgeber seyn, und dieser von den Vätern zu Trient (Sess. VI. can. 21.) nur zu gut gewürdigte Name ist das Glied, an welches sich die ganze Kette tausendjähriger Irrthümer wieder anschließt. Um die katholische Lehre von der Kirche ins rechte Licht zu stellen, macht uns Hr. D. M. von vorn herein darauf aufmerksam, „das Wort habe Fleisch werden müssen, der sichtbare Mensch, Jesus Christus, da seyn müssen," wenn es eine Kirche Jesu Christi geben sollte, der heilige Geist selbst sey unter Begleitung von sichtbaren Zeichen ausgegossen worden rc. rc. Seht da, ihr innerlichen Protestanten, wie das Aeußere die Bedingung des Innern ist, und dieses Verhältniß sich ewig und allerwärts wiederholen muß. Wohlan, nur läßt sich aus dieser nothwendigen Vermittlung des geistigen Wirkens und Lebens Christi noch nicht begreifen, daß das Princip desselben im Mittelbaren oder Aeußerlichen liege. Was er als Christus und Sohn Gottes ist, das läßt sich nun doch so nicht sehen, hören, greifen. Viele sehen, hören ihn und werden es doch nicht inne. Am wenigsten aber läßt sich auf diese Weise der Gegensatz des alten und neuen Bundes verstehen. Das Gesetz ist durch Moseh gegeben, Gnade und Wahrheit kommt durch Jesum Christum. Joh. 1, 17. Versteht man wohl und vollziehet man diesen Ausspruch, wo man nur zugestehet, das alte Gesetz ist ein volksthümliches, das neue ein ökumenisches, jenes hat zeitliche Geltung, dieses ewige, jenes bringt Sacramente, die ex opere operantis, dieses andere, welche ex opere operato wirken, jenes hat geborne Priester, dieses ordinirte, jenes blutige Opfer, dieses un-

blutige, jenes hat Moseh, dieses Jesus Christus gegeben? Lehrt uns der Brief an die Hebräer den Gegensatz so fassen? Haben die Propheten nicht schon den Standpunct der Apostel besser erkannt als die jetzigen angeblichen Nachfolger der Apostel die Apostel verstehen? Die ersteren kündigen uns an: es wird ein anderer Bund seyn, nicht wie der der Väter, den sie gebrochen, Gott wird sein Gesetz in ihr Herz schreiben, nicht auf steinerne Tafeln, sie werden ihn alle erkennen, kleine und große, sie werden ihn nicht als den Herrscher und den Allgewaltigen, sie werden ihn in Thaten seiner Gnade und Versöhnung erkennen. Jer. 31, 31. Es ist allerdings Eine absolute Religion, Gebot und Verheißung Eines Herrn, denen Theokratie und Theodidaskalie dienstbar werden. Allein jene als die Vorübung und Vorbildung der andern bestimmt auch das Mitglied des Bundes in Gemäßheit dieses Verhältnisses. Auf dem Grunde einer Urgeschichte, welcher der Mythus der Vielgötterei weichen muß, und einer Verheißung, die an fleischliche Abkunft gebunden ist, nimmt sie den israelitischen Menschen in allen seinen Lebensfunctionen für den Dienst des an sich bildlosen, aber geschichtlich geoffenbarten und symbolisch vergegenwärtigten Gottes in Beschlag. Unbekümmert zunächst um höhere Zwecke will die gesetzliche Anstalt das wahrhaftige Verhältniß des Menschen zu Gott durch die sinnliche Darstellung und Vollziehung vorbilden, einbilden, und dieß nicht nur, sondern auch einüben und eingewöhnen. Die bildlose Anbetung, ein gottesdienstlich Volk inmitten des Heidenthums, soll fürs Erste Thatsache, äußere Thatsache werden. Hier kommt es nicht auf Belehrung an, nicht auf Ueberzeugung und Glaubensbildung; das Gesetz ist zufrieden, soviel Vorstellungen angeregt zu finden oder selbst erst anzuregen, als genügen werden, um soviel Abscheu gegen das Götzenbild und Wollustspiel, soviel Furcht und Scheu vor Jaho zu unterhalten, wie zur unweigerlichen Vollzie-

hung aller häuslichen oder öffentlichen Reinigungsvorschriften und dergleichen erforderlich ist. Die menschliche Willkür und Lust wird äußerlich, zwar nicht wieder durch blos menschliche Willkür, sondern durch göttliche, aber durch versinnlichte göttliche Willkür überwunden. Ein factischer Bestand der Gottesverehrung ist beabsichtigt. Hiemit stimmt es nun vollkommen überein, daß die Gegenwart und Wirkung des sich mittheilenden Gottes an die Einzelheit des Ortes und der Zeit gebunden wird, daß die Erklärung des Gesetzes auf dem Pontificate beruhet, eine bloße διαδοχὴ der göttlichen Begeisterung zur Erhaltung des Ganzen hinreicht, daß die Entsündigung des Volkes durch Opferwerke und Versöhnungstage geschieht, und daß Geburt, Salbung und Kleid den priesterlichen Mittler machen. Allein diese ganze Verfassung strebt vermöge ihrer letzten Gründe nach ihrer eignen Auflösung. Nur gegenüber des herrschenden oder rückkehrenden Heidenthums von jeder Art macht sie sich schlechthin geltend. Wenn schon Staaten und Gesetzgebungen, wie sie Aristoteles a) im Auge hat, eine Pädagogie zur freien selbstwilligen Tugend abgeben, und durch Gewöhnung der Menschen das Gute zu erzeugen beabsichtigen, wie vielmehr die gesetzliche Anstalt, von der wir reden. Die das Gesetz nach Vermögen thun, denen geht der Sinn des Gesetzes auf, wenn sie die Gabe der Weisheit empfangen. Nachdem sie es aus Zwang und Noth gethan, gewinnen sie es lieb, und das hat eine zwiefache Folge, welche sich eben in der Weisheitslehre des A. T. kund gibt, nämlich diese, daß sie jetzt im Sinne des Gesetzes auch das sich ordnen, was der Buchstabe nicht geordnet hat, und den Einklang des Gesetzes mit der Natur und menschlichen Anlage erkennen,

---

a) Ethic. Nicom. II. 1. οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς. καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ᾽ ἔστιν.

dann aber die, daß das buchstäbliche Gesetz sich ihnen in Theile und Unterordnungen sondert. Denn sie beginnen gar bald eine blos liturgische Werkgerechtigkeit zu verwerfen, neben der nur darstellenden Tugend die leistende zu fordern, und zu erklären, daß Gehorsam, daß Barmherzigkeit besser als Opfer sey und daß Gott das Herz ansehe. Diejenigen, die allein und mit Hintansetzung oder Umdeutung der positiven Verheißung in dieser Richtung fortfahren, beruhigen sich, wie Philo der Alexandriner, bei dem Gedanken, das von Zion ausgehende Gesetz mit seinen Ausflüssen von Lehre und Weisheit werde endlich alle Völker mosaisiren und dadurch zur höchsten Blüthe sittlicher Vollkommenheit führen. Welche so gesinnet sind, nehmen allerdings an, der natürliche Mensch als solcher verstehe das Gesetz, liebe das unerkannte Gesetz nicht, nur wenn er um Weisheit bitte, der Lehre der Weisen sich hingebe, die göttliche Erleuchtung erlange, also durch eine Art von Wiedergeburt werde er ein wahrer Gesetzes- und Gottesfreund und ein seliger Thäter. Und hiemit berühren sie eine andere Entwicklungsreihe, zu der das Gesetz im Bunde und in der Wechselwirkung mit der Verheißung nothwendigen Anlaß gibt. Denn je tiefer und lebendiger des Gesetzes Sinn erkannt wird, desto mehr erkennt sich das Volk in seinem edelsten Theile als ungerecht, unheilig, desto ferner fühlt es sich von seinem Berufe und seiner Erwählung. Bald merkt es an seinem Unglücke, daß es bundbrüchig, bald an seiner Ungerechtigkeit, daß es Gotte noch zur Strafe verhaftet ist. Der Geist der Erkenntniß fängt also auch an, die innere Beschaffenheit des natürlichen Menschen, die Wege der innern Buße mehr und mehr zu beleuchten, und der Geist der Weissagung lehrt eine Erlösung hoffen und schauen, mit welcher die innere wahrhaftige Entsündigung, die Gabe eines reinen Herzens, eines neuen Gemüthes verbunden seyn wird. Nicht ein bloßer Prophet, nicht ein bloßer König wird kommen, des Herrn

Herrlichkeit wird aufgehen wie die Sonne, ein lebendiges Gesetz wird ausgehen von ihm, ein versöhnendes persönliches Leiden wird zu ihm hinführen, ein neuer Bund wird seyn und ein neues Volk des Herrn. So ist also das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum gewesen. Durch ihn kommt Gnade und Wahrheit. Freilich zu einer Zeit, da das gesetzliche Volk der Verheißung fast ganz abgestorben ist, und weder des Gesetzes noch der Verheißung Sinn zu fassen weiß. Denn seitdem es vom Heidenthume theils äusserlich im Thun, theils dogmatisch im Begriffe sich rein abgeschieden hat, vergnügt es sich an seiner Gerechtigkeit in guten überschüssigen Werken, fabrizirt auf dem Grunde der buchstäblichen oder allegorischen Auslegung neue Dogmen und Satzungen, excommunicirt die, die sie nicht halten, macht Proselyten, unbekümmert, ob Kinder der Hölle daraus werden, und schließt das Himmelreich vor denen zu, die hinein wollen. Das Alles deshalb, weil es sich in der Aeusserlichkeit verfangen hat. Indessen gibt es auch Wartende auf den Trost Israels, unter ihnen wird Christus geboren und der vor ihm hergehen soll. Das Reich Gottes ist im Anbruch, aber kein Entfliehen des Gerichts ohne Sinnesänderung, kein Eingehen ins Himmelreich durch abrahamitische Kindschaft, und die Wassertaufe weiset nur hin auf die Taufe mit Geist. Der sie gewähren soll, tritt auf, und lehrt den Weg zur Seligkeit. Er zerbricht das Joch der Auffätze und führt die Gerechten auf das ursprüngliche Gesetz und auf seinen vollen Sinn zurück, d. h. er leitet sie zur Buße des Herzens an, sowie er die Kleinen, die Zöllner und Sünder, die schon in Aufrichtigkeit der Hülfe warten, oder die Elenden zum Glauben weckt. Wer von Gott ist, hört seine Stimme; die Seinigen erkennen ihn; wen der Vater zu ihm ziehet, der kommt zu ihm, und Alle, die die Wahrheit in dieser Gnade und die Gnade in der Wahrheit erkennen, wird er recht frei machen von Sünde und Tod. Wenigstens soweit gibt

er kein Gesetz, noch ein neues Gesetz; vielmehr zieht er sich den Ruf der Gesetzlosigkeit, der Schwärmerei und Teufelei, der Neuerung und der Gotteslästerung zu. Er hat Schüler, er hat Lehrgehülfen und Lehrboten; eine lebendige Theodidaskalie hat begonnen, nicht um wieder in eine äußere, symbolisch-nomistische Theokratie überzugehen, sondern um das Mittel der innern Theokratie des heiligen Geistes zu werden. Gerade sein vorläufiges, erstes Wirken müßte Einführung von Sitten, Gebräuchen, Kennzeichen, Gewöhnungen seyn, wenn er je, wenn er irgendwie durch äußerliche Satzung und Bildung ein Inneres in der Weise des Moses hätte veranlassen wollen. Oder ist dem etwa nicht so? Kam es etwa darauf vielmehr an, erst der Menschheit sich als Erlöser zu erweisen und die Güter des Heils, die ihr zugeführt werden sollten, zu erwerben, dann aber die Form zu schaffen, in welcher der Genuß derselben bewahrt und von den Bedürftigen stufenweise verdient, von den Würdenträgern mitgetheilt werden konnte, und nach Auflösung der alten gesetzlichen Anstalt eine neue, für größere Verhältnisse, eine neue Einheit des Orts, Ein neues Oberpriesterthum, ein neues Opfer herzustellen? In der That, so will man es, nur gibt sich die Sache nicht dazu her. Denn sofern auch Christus dem Reiche seines Wortes und Geistes die Anfänge und Mittel einer Zeitform gegeben, verhält sich doch schon in seiner Stiftung die letztere zum erstern auf solche Weise, daß dadurch das Verhältniß des Aeußern zum Innern für immer anders bestimmt wird, als es in einer gesetzlichen Anstalt der Fall seyn kann. Die Worte Tempel, Sacrament, Ceremonie, Priester, Opfer u. s. w. können alle im Christenthume nur mißbräuchlich und anbequemungsweise vorkommen, oder sie erhalten eine wesentlich andere Bedeutung und Stellung, als ihnen in dem durch Christum beendigten Gesetze des Judenthums oder Heidenthums zukam. Und dieß deshalb, weil das wesentliche von Gemein-

schaft mit Gott, das in Christo gegeben ist, alle Rechtfertigung und Heiligung, eine durch das Wort vom Herrn gewirkte, im Glauben ergriffene und im ungetheilten Leben bethätigte Gemeinschaft des Geistes ist. Ein Ceremonialgesetz findet im ursprünglichen Christenthume keine Stelle; und die wahre Würde der Taufe und des Abendmahls läßt es nicht zu, zu Gunsten dieser Anstalten unsre Verneinung zurückzunehmen. Stiftete Christus das Nachtmahl gesetzgeberisch, so müßte diese Handlung an und für sich die neutestamentische Gerechtigkeit mit ausmachen oder gewähren, sie müßte schon als äußere Handlung für alle die Fälle, wo sie gefeiert werden sollte, eine völlige liturgische Bestimmtheit und Ausstattung durch den Stifter selbst bekommen haben; eine pontificische Behörde müßte ernannt seyn, welche befähigt wäre, das Zufällige und Veränderliche der Feier göttlich zu ordnen. Die Tradition dichtet freilich dieses alles hinzu; aber die Urkunde weiset es weit von sich hinweg. Christus stiftet so wenig etwas äußerlich operatives, daß er im Grunde nur das Wort seiner Verheißung, seinen Namen, sein Gedächtniß an eine Handlung anknüpft, die natürlicher oder geschichtlicher Weise schon ohne ihn und vor ihm da war. Denn die Taufe hat er nicht erst gestiftet, nicht das Passamahl, nicht das Brodbrechen, nicht das Handauflegen oder dergleichen etwas. Ebenso wenig haben sich die Apostel als liturgische Vicarien des Gesetzgebers betragen. Wenn sich der gläubige Theil einer Versammlung von Juden und Judengenossen vom ungläubigen sonderte, um von nun an eine Synagoge im Namen Christi zu seyn, so waren die Grundformen ihrer Zusammenkünfte seit Jahrhunderten schon vorhanden, — eben die synagogischen, dazu vornehmlich gebildet, die Ekklesia in sich aufzunehmen und von ihr freilich ein noch ganz andres Gemeinleben im Worte und Gebete zu empfangen. Als er die Jünger versicherte, wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten

unter ihnen, damals stiftete der Herr, der die Gemeinschaft des Glaubens und Gebetes segnet, den christlichen Gottesdienst. Die Apostel feiern den christlichen Gottesdienst, kann man sagen, ehe sie ihn geordnet haben; erst als sich Verstöße gegen Wahrheit, Freiheit, Ordnung und Gegenseitigkeit zeigen, ordnen sie ihn weiter, ohne Gesetze, Formulare, Liturgieen zu geben. So gehet dieses Aeußere auf Veranlassung des Lebens, der Umstände, des Naturgesetzes, aus der innern Bestimmtheit des christlichen Gemeinbestandes allmählich hervor. Sittliche Gebote, Kräfte und Triebe der Darstellung bauen daran unter Anleitung des göttlichen Wortes und Geistes, der Gesetzgeber ist nicht zu entdecken. Sowie von Anfang auch erst aus der Stiftung seiner Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit den Jüngern dem Herrn seine Stiftung ihrer Bundessiegel hervorwächst, so wächst nachher das kirchliche Aeussere alles aus dem kirchlichen Innern, aus dem christlichen Lebensgeiste, freilich nicht zufällig oder schlechthin veränderlich, sondern mit verhältnißmäßiger Nothwendigkeit und Stätigkeit hervor. Denn, um wieder auf das Sacrament zurück zu kommen, so hinterläßt der Erlöser allerdings der Gemeine, die die Predigt des Evangeliums gläubig gemacht hat, auch äußere Siegel und Unterpfänder ihrer mit ihm und unter einander begründeten oder sich erneuernden innern Gemeinschaft, ein verbum visibile, wie die Alten sagen, ein sigillum gratiae, aber dieses Gnadenmittel, diese Art seiner Lebensmittheilung ist dem ersteren, dem früheren nur zugeordnet, und setzt die Wirksamkeit des erstern nämlich des Wortes so voraus, daß innerhalb der sacramentlichen Handlung sich an der von ihm gegründeten Ordnung des Heils, wie sie in seinem und der Apostel Zeugnisse im Ganzen ohne Rücksicht auf sacramentliches Mittel vorgezeichnet und im christlichen Bewußtseyn erwiesen ist, nichts verändert. Sondern das Verhältniß des Gläubigen zum Worte, des Gläubigen zum heiligen

Geiste, des Gläubigen zum Haupte der Gemeine, wie es von Anfang war, kehrt hier wieder, ob es sich schon auf besondere Weise vollziehet. Das Werk erlangt hier nicht etwa eine Dignität in Bezug auf Rechtfertigung und Heiligung, die es vorher nicht hatte; der unsichtbare Hohepriester tritt hier nicht etwa einem sichtbaren Priester ab, was ihm selbst und seinem Worte zukommt. Wo lesen wir etwas von Consecration in den Urkunden des Christenthums, wo davon etwas, daß es eine Nullität würde, wenn ein gläubiger Diacon, der kein Priester wäre, wenn ein Gläubiger, der die Gabe der Lehre oder den Dienst am Worte nicht inne hätte, das Nachtmahl consecrirte und spendete? Von dem, was das sittliche und ästhetische Gesetz, was die Ordnung fordern und wirken wird, ist jetzt nicht die Rede. Woher wußte Gregor der Große, wenn er auch wußte, der Meßkanon sey neu und das Werk eines Scholasticus, daß Petrus die Messe mit dem bloßen Vater Unser consecrirt habe? a) Ein Mann, der vielleicht in Todesſünden steckt, aber dennoch vermöge der einmal an ihm vollzogenen Priesterweihe vor allen Andern, vor allen Gläubigen und Heiligen das Privilegium, ja die innere Machtvollkommenheit inne hat, das christliche Opfer zu vollbringen, so, daß unter seinen Händen, so lange er nur in irgend einer Art zu thun meint, was die Kirche will, das Sacrament, welches sonst unwirksam würde, nun wirksam zur Mittheilung der Gnade bleibt, — ist er von neutestamentlicher Stiftung, ist er von Christi Stiftung? Nein er ist menschlicher Verordnung und Ueberlieferung, und der zufolge hat er, wenn man abziehet, was abgezogen werden muß, eine hinreichend begründete Stellung. Christus hat Apostel berufen, gebildet, gesetzt und ausgerüstet, daß sie Zeugen seiner Auferstehung an alle Welt würden und auf ihr Wort, welches den Grund- und Eckstein, Jesum den

a) Ep. ad Ioann. syrac.

Herrn, allenthalben legt, die Kirche sich bauen sollte; dazu hat er Gaben die Fülle gegeben und etliche zu Evangelisten, etliche wieder zu Aposteln, zu Propheten, Lehrern und Hirten gesetzt; nur daß er in ihnen oder neben ihnen Priester gesetzt hätte, finden wir nicht. Priester sind göttlich ausgesonderte Personen, welche in Gemäßheit des Ceremonialgesetzes den Zugang des Volkes zu Gott verwalten, an deren Mund, Hand und werkthätigen Dienst das Maß der Versühnung und des Segens gebunden ist, das den Einzelnen zukommen soll, und ohne welche von diesen keine Opfer und Geschenke, keine Genugthuungen dargebracht werden können. All dieser Schatten ist der Wahrheit und Gnade des Mittleramtes Jesu gewichen. Oder nennen sich die Apostel Priester, wenn sie sich Haushalter über Gottes Geheimnisse nennen, weil die Mysterien des Evangeliums sacramenta übersetzt worden sind? Hielten jene Antiochener (Apostelgesch. 13, 1.) eine Messe, als sie den Barnabas und Saulus auf Mission entlassen wollten, weil λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ von Erasmus mit sacrificare a), und durch die Vulgate immer viel wahrer ministrare ausgedrückt worden ist? Die Apostel waren erfüllt genug von Vorstellungen des Priesterthums und des Opfers; aber wie wenden sie dieselben wirklich an? So, daß daraus allein schon sich ergibt, wie wenig sie ihre Prärogative als pontificalen Charakter auffassen konnten. Den Klerus, das Eigenthum Gottes, das Priesterthum sieht Petrus in den Gemeinen, in den Gläubigen als solchen. Seinen Dienst am Worte nennt Paulus seine Liturgie, Hierurgie (עבודה), sein Opfer; Lob- und Dankopfer sind mit dem gläubigen Zeugnisse von Christo Eins; der geistliche Gottesdienst der Selbstverleugnung ist die ein-

a) Freilich geht aus den Anmerkungen des Erasmus deutlich hervor, daß er sein sacrificare nicht wie ein Baronius, sondern nach der paulinischen Metapher Phil. 2, 17. verstanden wissen wollte.

zige rechtmäßige Wiederholung des Opfers Christi, des einmaligen a); und schon Melanchthon hat in der Apologie b) sehr befriedigend ausgeführt, wie es sich mit den alttestamentlichen Stellen, namentlich aus Maleachi, verhalte, wenn sie auf neutestamentische Opfer deuten. Doch wo nicht mit Opferpriestern, wenigstens mit Hierarchen und in ihnen soll die Kirche Christi geboren und dieser Gegensatz der Befehlenden und Gehorchenden, ja sogar der Unterschied des Priestergrades ihr wesentlich angeboren seyn. Und in der That das Wort Priester scheint aus dem Worte Presbyter entstanden zu seyn, aber der biblisch-apostolische Presbyter und der römisch-katholische sind so weit von einander entfernt im Begriffe, daß der erstere sogar eine Verneinung des Priesterthums an sich hat. Ich kenne einen in der katholischen Kirche erzogenen Mann, den Wißbegierde und andere Beweggründe antrieben, eine lutherische Bibel zu kaufen und sie mit einer in seinem Besitze befindlichen deutschen katholischen Bibel zu vergleichen. Die große Uebereinstimmung gereichte ihm zu ebenso großer Zufriedenheit. Allein ein gewisser Umstand erregte seinen Forschungsgeist. Beide Bibelübersetzungen sprachen von Priestern, die katholische jedoch im N. T. mehr als die protestantische. Denn jene erwähnte die Priester, auch an Orten, wo diese nur von Aeltesten wußte, und dieß waren allezeit Orte, welche das christliche Gemeinwesen betrafen. Es ist nicht erst nöthig zu erklären, wie er von diesem Puncte aus zu der Erkenntniß gelangen konnte, in der er jetzo steht, daß weder die Apostel noch die Bischöfe oder Aeltesten Priester gewesen seyen, und daß es ein dergleichen Priesterthum im N. T. nicht gebe. So würde ihn denn auch die merkwürdige Verknüpfung der

a) Phil. 2, 17. 1 Petr. 2, 9. 5, 3. Hebr. 13, 15. Röm. 12, 1. 15, 16.

b) Art. XII. de missa. quid sit sacrificium et quae sint sacrificii species.

fremdartigsten Dinge nicht mehr täuschen, die sich das trienter Decret (sess. 23.) erlaubt, um die mehrfachen Stufen des ordo biblisch zu begründen: nam non solum de **sacerdotibus**, sed etiam de **diaconis** sacrae litterae apertam mentionem faciunt: et quae maxime in **illorum** ordinatione attendenda sunt, gravissimis verbis docent. Meine Ausgabe bezieht sich hier unter dem Text auf 1 Tim. 3. A. G. 21. Da mag man nun nachschlagen, es sey in der Vulgata oder im Grundterte, ob man ebenso wie über die Diaconen auch etwas über die Priester, sacerdotes, ἱερεῖς, geschrieben finde. Und doch soll gerade dieß, daß da de sacerdotibus aufs ernstlichste verordnet sey, so gewiß seyn wie etwas, das sich von selbst verstehe, und illos, die Priester, soll die biblische Stelle vorzüglich betreffen. Der Diacon, Chassan, gehört mit dem Presbyter oder Bischof der Synagoge an, der Priester und Levit dem Tempel- und Opferdienste. Die äußere Organisation der Kirche nun artet sich jenem Verhältnisse nach, aber, soviel auch die trienter Synode vom visibile et externum sacerdotium novae legis i. e. novi testamenti redet, diesem entzieht sie sich, diesem stellt sie sich entgegen. Oder **diesem**, dem Tempeldienste, schließt sie sich nur als die innere, geistliche Verwirklichung an. Die Synagoge und der Tempel haben ein sehr wichtiges Verhältniß zu einander. Die Weggeführten am Chaboras, die Exulanten des Volkes Gottes entbehrten das ewig an Einen, jetzt wüsten Ort gebundne Opfer, entbehrten die schönen Gottesdienste zu Zion. Dafür hoben sie ihre Hände einsam zum Herrn im Gebete auf, wenn die Stunde des Opfers gekommen war (Ps. 141, 2.), feierten mit nach Jerusalem gekehrtem Angesichte (Dan. 6, 10. 9, 21.), ordneten sich anstatt der Opfer Gebete, kamen am Sabbat vor einem Ezechiel (14, 1. 20, 1. 33, 31.) das Wort zu hören zusammen; und so entstand ihnen die Synagoge als Proseuche, oder als eine Gemeinschaft des Gebets-Opfers. Zurückgekehrt ins heilige Land entbehrten sie je länger je mehr die Gesandtschaften des göttlichen

Wortes; um so mehr mußten sie sich an heilige Schriften, deren Lesung und Dollmetschung halten (Nehem. 8, 2—6.), eine ebenfalls wöchentlich wiederholte Uebung, welche, mit jenem Dienste des Gebetsopfers vereinigt, von nun an für die zahllosen Judenschaften, die in der Zerstreuung und Pilgrimschaft zu leben genöthigt waren, eine ökumenische und doch gesetzliche und testamentische Form des Gottesdienstes hergab. Die Synagoge ist ein in Gebet umgesetzter, in Dienst am Wort übergetretner und unter dieser Bedingung vervielfachter oder vorläufig aufgelöster Tempeldienst. Gleichsam als eine prophetische Art der gemeinsamen Gottesverehrung ersetzt, vertritt, antiquirt sie die priesterliche, und wird die Thür zu dem neuen Bunde und Volksthume Gottes, welches bestimmt ist, als eine geistliche Behausung, als ein geistlicher Tempel, den äußern, örtlichen zu Jerusalem zu ersetzen. Denn wie die jüdischen Synagogen ihre Beziehung zum Heiligthume zu Jerusalem behalten, so behaupten die christlichen ungeachtet ihrer Vielheit ihre Beziehung auf die Einheit der Kirche und ihres Hohenpriesters. Derselbe Apostel, der von den Kirchen in der Vielzahl redet, redet auch von der Kirche, die der Leib des Herrn ist, in der Einzahl. Diese letztere hat keinen Einheitspunct auf der Erde, sondern die Einige Volksversammlung Gottes erscheint zu Ephesus, zu Korinth, zu Rom, als eine christliche Synagoge mit ihren christlichen Aeltesten und Dienern. Alles was dem Tempel eignet, kommt der Kirche allegorisch, symbolisch, oder vielmehr in geistlicher Wahrheit und Vollkommenheit zu; was der Synagoge, nimmt sie unmittelbar und äußerlich an sich. Der Erlöser schon, wo er sie in äußerlicher gesellschaftlicher Gliederung wie Matth. 18, 15. schauet, schauet er die Kirche in synagogischer Gestalt. So wenig nun ein Archisynagog Priester ist, so wenig ist es ein Bischof oder Aeltester. Nicht die Nothwendigkeit für die Gemeine oder das Einzelglied, sich durch den Priester und Hierarchen das

Heilsverhältniß zum Herrn zu vermitteln, sondern das sittliche, natürliche Gesetz der Ordnung, das Bedürfniß des gemeinsamen Handelns und Lebens, geleitet zu werden, gab den Gemeinen Bischöfe; bald in der Mehrzahl bald in der Einzahl, mit mehr oder minder Vorordnung des einen vor dem andern, je nachdem die Persönlichkeiten es mit sich brachten. Eine dergleichen Ordnung, der sich alle gesellschaftlichen Verbindungen unterwerfen, richtet sich aber desto mehr nach der Natur der Verbindung, welcher sie dient, jemehr die Verbindung noch ihrem Principe ähnlich und treu geblieben ist. Die äußere Ordnung schließt sich an die innere an, das Amt fällt dem Begabten zu, die Gabe ist da und erweiset sich, sie erkennt sich als solche in der Gemeine, und dafern diese Erkenntniß in gemeinsame Anerkennung übergehen und mit dem Vertrauen auf den Willen und Segen des Herrn sich einigen soll, wird der Begabte unter Gebet und Handauflegung zu seinem Dienste ausgesondert. Ob der Apostel der Gemeine mit der Gemeine, oder diese ohne Apostel im apostolischen Geiste den Aeltesten setze, gilt hier gleichviel. Immer ist es, jemehr die natürliche geistliche Hierarchie oder Aristokratie auf diese Weise zur Erscheinung und zum Bewußtseyn kommt, der heilige Geist, der die Bischöfe gesetzt hat A. G. 20, 28. Ein Leviticus, ein Pontifical wird nicht befragt, wie die Einweihung vor sich gehen soll. Die Gabe selbst gibt der Herr, die Aeltesten sollen prüfen, ob sie da ist, und also muß sie schon da seyn, ehe sie die Hände auflegen, und sie soll durch ihre Handauflegung nicht erst hervorgebracht, sondern als anerkannte und gesegnete Gabe in der Gemeine energisch werden. Unter dieser geistlichen der Kirche angebornen Verfassung gibt es eine beständig offne Thür für die wahrhaftige, unmittelbare Kirche sich in der mittelbaren zu manifestiren. Alle Aemter und Gaben dienen dem gemeinen Nutz und der Auferbauung. Der Mittelpunct der kirchlichen Leitung liegt in dem Amte

des Zeugnisses und dem Dienste am Worte. Der Herr selbst regieret durch seines Wortes Wirkung in dem heiligen Geist; der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Selbst die Apostel sind nicht im gesetzlichen Sinne Stellvertreter des Herrn; sonst müßte ihnen als Collegium oder Individuen entweder das leibliche, persönliche Aufsichtführen über Theile und Ganzes der Kirche gesichert, oder da dieß unmöglich, die Succession in ihrem Amte vom Herrn bestimmt seyn. Auch das letztre, gesetzt, daß eine falsche Tradition dergleichen behaupten wollte, findet schon deshalb nicht statt, weil sie in der That in der der Kirche überhaupt zukommenden Art von autorisirender und leitender Thätigkeit bis auf diesen Tag nicht aufhören zu fungiren. Christus verträgt keinen Stellvertreter als den Paraklet; Paulus, Petrus, Johannes aber leiden keine Nachfolger, insofern sie von der Bibel aus und vermöge ihres concreten, geschichtlichen Wirkens für allen lebendigen Bau des Christenthums den Grund bilden. Persönliche Thätigkeiten und Vollmachten, die ihnen, den ersten Zeugen und Gesandten zukamen, waren eben persönliche; oder sie gehörten der in ihnen zuerst gegebenen lebendigen Mitgliedschaft Christi, folglich zu allen Zeiten der innerlich wahren Kirche, oder den verordneten Vorstehern nur in dem Maße an, als sie dabei dem apostolischen Worte, Geiste und Vorbilde folgten, oder in dem Grade, als sie die Gabe des heiligen Geistes inne hatten. Daher gibt es von jeder solchen Handlung und von jeder solchen Uebung amtlicher Auctorität in Gewissens- und Glaubensangelegenheiten nicht nur einen erlaubten Recurs an die Gemeine, sondern auch einen nothwendigen und pflichtmäßigen an das Wort Gottes und den dasselbe bewegenden und bezeugenden Geist. Eine Lehrentwickelung, eine Lehrfreiheit soll seyn, denn das Wort Gottes ist kein gesetzlicher, starrer Buchstabe. Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht. Man soll die Gabe der

Auslegung und Forschung gewähren lassen. Diejenigen aber, die dieß thun, die ihre Erweisungen genießen wollen, dürfen nicht ohne kritische Reaction bleiben: prüfet die Geister, prüfet alles. Nur auf diese lebendige Weise ist die Kirche iudex controversiarum, nicht aber im gesetzlichen Sinne. Die Thätigkeit der ecclesia docens ist nicht auf den ordo beschränkt. Es war gar nicht nöthig, ein Mitglied des Vorstandes der Gemeine zu seyn, um die prophetische, hermeneutische, diakritische Gabe zur Erbauung der Gemeine anzuwenden. Der antistes oder das Presbyterium durfte sich beschränken, die Ordnung der Rede wahrzunehmen. Kam es an die Prüfung und Krisis, so sollte sie zu allen Zeiten nur in dem Maße gültig werden, als sie das Bewußtseyn vom Zusammenhange der Entscheidung mit dem Ausgangspuncte im göttlichen Worte allen nachwies, in denen dieses Wort lebendig geworden war, und konnte nur in dem Maße fähig seyn, sich auf rechtmäßige Weise geltend zu machen, als sie von Männern geübt ward, die mit dem didaktischen Talente Gemeinschaft des Geistes der Wahrheit vereinigten. Eine solche Gemeinschaft des Geistes der Wahrheit, welcher allein Unfehlbarkeit verheißen ist im Glauben, gibt es jedoch nur in dem Umfange, als es gereinigte und geheiligte Herzen gibt. Christus läßt sich nicht in den zertrennen, der da erleuchtet, und in den, der da heiliget. Nach der gesetzlichen Ansicht nun muß es eine authentische Auslegung und Entscheidung der angeregten Glaubens- und Gewissensfragen im Christenthume bei einer pontificischen Behörde geben, bei dem, welcher die Consecration oder äussere Vocation inne hat, gleichviel ob er die theologische Begabung auch nur, und weiter die Gnade der Rechtfertigung besitze. Denn bis dahin haben die Gesetzlichen ihren Glauben an den ordo nie ausgedehnt, daß die Ordination heilig und selig mache. Es hätte auch zuviel Beschämung dabei gegeben. Allein sie sind nun dennoch genöthigt, an-



zunehmen, daß die Kinder Gottes die Entscheidung der Glaubenssachen möglicher Weise von den ordinirten Weltkindern erholen müssen. Ein Bischof, wenn er auf dem rechten Stuhle sitzt, er mag Welt und Hölle im Herzen haben, mag geistlos und ungelehrt seyn, wie er will, so er nur kein Ketzer ist — denn als haereticus hörte er ipso facto auf, für die Kirche da zu seyn — er muß doch Weisheit und Wahrheit so viel auf der Zunge haben, als jedesmal für die Kirche erforderlich ist. Eine unchristlichere und zugleich unvernünftigere Vorstellung gibt es nicht, und ist es bei gesetzlicher Ansicht unmöglich, nicht bis zu diesem crassen Supernaturalismus vorzuschreiten. Die äußere Hierarchie, dafern sie so zu nennen ist, der innern unterordnen; der Geist bewahrenden und vermittelnden Form nicht zulassen, daß sie, die zugleich zeitliche, veränderliche, das Wesen der Kirche bedinge und bestimme; der Wirkung des Geistes und Wortes, der Wirkung des urbildlichen Christenthums aber zulassen, daß sie die Form richte und verändre; die freie oder evangelische Ansicht von der Kirche fassen, ist das einzige Mittel, die Geschichte der Kirche zu verstehen, diese ungefälscht zu lassen und doch an der Kirche unvergängliche Dauer zu glauben, ja ihre beständige Heilbarkeit, den unfehlbaren Proceß ihrer Reinigung und Vervollkommnung einzusehen. Wir glauben, genug gesagt zu haben, um die gesetzliche Ansicht zu widerlegen. Vom biblischen Urchristenthume wird sie auf allen Puncten zurückgestoßen. Das kann freilich jeder wissen, daß sie sich, obgleich unter wiederholten Protesten der evangelischen Gesinnung, mit dem Katholicismus selbst, schon im ersten nachapostolischen Jahrhunderte einigermaßen ausgebildet hat. Aber wie? Das Heer der im zweiten und dritten Jahrhunderte dem Namen der Patriarchen, Propheten, Apostel und Apostoliker angedichteten Schriften dient mehr oder minder zur Vertheidigung eines neu aufkommenden Grundsatzes: das Christenthum ist das neue Gesetz, der

Bischof ist Priester, der Diacon ist Levit, mittels der Hierarchie muß das Volk sich reinigen und versöhnen lassen. Semler a) und Kestner b) haben über die alexandrinische oder clementinische Schriftenfabrik wohl viel irriges vermuthet, aber daß die zwischen der apostolischen und patristischen Schriftstellerei liegende oder mit den Anfängen der Theologie zusammentreffende vielgeschäftige Pseudepigraphie und Einschaltungssucht fast durchgängig dem hierarchischen Gemeinsinne der Zeit fröhnte, und den allmählichen Umschwung des Kirchenthums, den Abstoß des Katholicismus vom apostolischen Gemeinwesen verdecken sollte, haben sie richtig gesehen. Bereits dieser älteste Katholicismus, wie er in den sogenannten Regeln und Verordnungen der Apostel, in den echten oder unechten Briefen des Ignatius, im Irenäus, Tertullian, Cyprian sich nach Stoff und Grundsatz beurkundet, ist eine im strengen Sinne des Wortes zweideutige Erscheinung. Die von den Aposteln gegründeten und geleiteten Gemeinen bedürfen, jemehr sie extensiv und körperlich anwachsen, jemehr sie vom Stoffe des zeitlichen irdischen Menschenlebens in sich aufnehmen, jemehr sie an intensiver Kraft des ursprünglichen Geistes verlieren, insonderheit jemehr innerhalb ihres Gebietes Psychiker und Enkratiten sich abstoßen, chiliastisches oder gnostisches Lehrelement die Gemeindewahrheit antastet, wenn sie einen Zusammenhang behaupten und den geschichtlichen und allgemeinen Charakter des Christenthums retten sollen, also überhaupt zu ihrer Erhaltung einer plastischen Ausbildung in Sitte, Zucht, Cultus und Lehre, einer Einheitsform, einer allseitigen Darstellung und Fixirung des Gemeingeistes, wie sie dem Christenthume noch nicht angeboren war. Hiemit ist die Ursache des Katholicismus hinreichend bezeichnet. Sie liegt in der Noth, in der Geistesabnahme des Leibes, in dem

a) Theoll. Briefe S. 185.
b) Agape, 1ste Beilage.

Verfalle der Liebe und des Glaubens — alles Dinge, über welche die ersten Katholiken so laute Klagen führen —, aber auch in der praktischen Urkraft, in dem Darstellungstriebe des Christenthums, in der gemeinschafthaltenden Geistesstärke einzelner großer Christen, die in der Zeit des indifferenten oder feindseligen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat den Gemeinden vorstanden. Von dieser Seite betrachtet erscheint der Katholicismus, der älteste freilich mehr, als jeder spätere, aber in gewissem Grade doch auch der späteste, bewundernswerth, ehrwürdig, preiswürdig. Die apostolischen Christen, überwiegend nach der Endgeschichte aller Dinge und nach Innen gerichtet, oder überwiegend gerichtet auf die Lebensgemeinschaft, die sich formlos theilen und genießen läßt, haben, obgleich die Principien einer fortschreitenden Sitten- und Gemeinschaftsbildung in der Lehre der Apostel niedergelegt waren, sich an diesen Principien gnügen lassen, ohne durch ausgeführte Kirchenordnung die christliche Sitte vom Heiden- und Judenthume auszusondern, und so war ein Stoff von Zeit- und Lebensverhältnissen angewachsen, den die einfachen Sitten nicht, noch der in der Mehrheit schon geschwächte und getrübte Geist zu bewältigen vermochte. Dieses Bedürfniß sammt den ähnlichen des Cultus und der Lehre rief die Synoden zusammen, rief in ihrer und der Presbyterien Mitte die Talente der κυβέρνησις zu entscheidender Wirksamkeit hervor. Welche Weisheit und Gültigkeit muß den mehresten sogenannten Kanonen der Apostel zuerkannt werden, wenn man in ihnen die Anfänge der christlichen zeitgemäßen Kirchenordnung sieht! Es ist mit dem Cultus ein gleiches. Eine große Masse von Christen muß liturgisch anders behandelt werden, als eine Auswahl von Menschen, wie sie sich als erste Ekklesien versammelten. Eine Menge Psychiker unter die wahreren Christen gemischt, viele Halbchristen aus den Heiden, zwischen Theater und Kirche getheilt, vielerlei Lehre und Meinung hät-

ten bei Zeiten den christlichen Gottesdienst zerstört, den Vorhof zum Heiligen gemacht, und das Heilige auf den Hof geworfen: hätte die Ordnung nicht die Massen gesondert, Clerus, Gläubige, halbmündige expectirende, profane Gemeine geschieden, hätte nicht die Communion in der Weise sich vom homiletischen Cultus geschieden, wie in den damals noch lebenden und mit dem Christenthume wetteifernden Mysterien des Heidenthums die profani durch ein λαοῖς ἄφεσις a) entlassen wurden, ehe die Hauptfeier für die Eingeweihten eintrat, wäre der Zugang zur Gemeinschaft Christi von der Welt her nicht geschlossen und mannichfach bedingt, und die Wiederaufnahme der Gefallenen, die Aussöhnung der Sündenfälle nicht geordnet worden. Hatten die Gaben, die der Herr nicht gegeben, die Geister, die von der Welt waren, angefangen, sich in den Gemeinen in Privatpsalmen, in Gebeten und Weissagungen auszusprechen, so gab es desto mehr Noth, das liturgische, vornehmlich das eucharistische Wort zu fixiren, den biblischen Buchstaben reichlich in dasselbe einzuführen, und dem Cultus für einen jeden Fall mehr und mehr verba solemnia zu geben. Den Clerus aber fest zu ordnen und als den Kern der Gemeine darzustellen, war um so mehr an der Zeit, weil er noch aus dem natürlichen geistlichen Clerus hervorging und eben nur so ein positiver wurde, weil auf ihn die verfolgende Welt noch am meisten einstürmte, er sich in diesen Stürmen bewährte und die eigentliche Vollkraft des Christenthums in großen Persönlichkeiten den Heiden offenbarte. In Summa: das zum Verhältnisse der Masse geringere Maß des Geistes stellte sich desto reichlicher nach Außen dar, um erinnernd und haltend zu wirken; der Zeitraum des dargestellten Geistes war eingetreten. Eine nothwendige, eine verhältnißmäßig heilsame Erscheinung des Christenthumes. Nun ist aber nicht nur

a) Apulei. Metam. XI.

zu fürchten, daß in dieser Richtung zuviel geschehe, daß die bestimmende Sitte, die Symbolik und Drastik des Cultus, die Sonderung und Unterordnung der Stände und Verrichtungen zu weit greife, denn das träge Fleisch wartet nur darauf, sich vom Geiste der Andern übertragen sehen zu dürfen, sich des Augendienstes, der magisch versöhnenden Werke zu versichern und zu trösten, und dem Gesetze der Schwere immer mehr hinzugeben: sondern es ist auch die Frage, welche Auctorität wird, um die Widerwärtigen, sie mögen es aus Rohheit und Willkür oder aus Beweggründen des Geistes und aus Liebe für die ursprüngliche Einfachheit seyn, zu beschwichtigen, welcher Vorwand wird den anwachsenden Uebereinstimmungen gegeben? Auf diesem Puncte tritt von Anfang in irgend einem Maße, und von Zeit zu Zeit immer herrschender der Irrthum, die Selbsttäuschung, die zweideutige Sprache, die Lüge des Katholicismus ein, und der Nothfall der Veräußerlichung wird ein Sünden- und Todesfall. Die kirchliche Sitte scheuet sich nicht, sich als das göttliche Gesetz hinzustellen, die Cultusordnung, die clericalische nicht, sich in allen ihren Theilen als die neutestamentliche Mittlerschaft zwischen Gott und Volk für unerläßlich zur Seligkeit zu erklären; sie scheuet die Mühe, sich, wenn consuetudo mit consuetudo, oder wenn Forderung des kanonischen Beweises mit dem Gebrauche streitet, mit Tertullian a) oder Cyprian darauf einzulassen, sich rational und exegetisch aus dem Apostolischen abzuleiten und die Zustimmung des Geistes und der Freiheit zu suchen; sie setzt sich vielmehr als das Nothwendige und schlechthin Gültige und spricht, je nachdem die Umstände sind, ich war von jeher, ich war schon im A. T., wie sollte ich im N. fehlen, das Heidenthum selbst, Mithras und Isis haben mich von dorther erborgt b), und die Chri-

a) De cor. mil. — de vel. virgg. —
b) Constit. Apost. 2, 25. 28.

sten, die dritte, neue, allgemeine Religionsgemeinschaft sollte mich entbehren? Oder sie spricht, ich bin apostolisch, ich bin die geheime der Schrift gleichzeitige neu hervortretende Ueberlieferung der Apostel. Sie erklärt auch einzelne abgerissene ἔγγραφα, ohne auf die Beziehung derselben auf etwas anders zu achten, für ihren hinreichenden Grund, sie weiset, was in Jerusalem, in Rom, in Alexandrien sich als Sitte und Cultus gestaltet hat, unmittelbar mit fingirten Titeln den Aposteln zu, das Jerusalemische hat alles Jacobus so singen lassen, das Römische Petrus oder Clemens, das Alexandrinische Marcus, das Gleichartige die Gesammtheit der Apostel gestiftet. Basilius weiß, die Dogmen z. B. als Inhalt der solennen Abendmahlsformel seyen außerhalb der Schrift, die Kerygmen innerhalb der Schrift von den Aposteln her überliefert; Epiphanius citirt ohne weiteres „die Apostel sagen", wenn er nicht die Schrift, sondern die Kirchenordnung meint. Noch die Väter zu Trient verfahren wie er, wenn sie de septem ordinibus setzen, ab ipso Ecclesiae initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscuiusque eorum propria ministeria — in usu fuisse cognoscuntur. — So ist das Evangelium wieder Gesetz, ein christliches Juden- und Heidenthum geworden. Aber nicht ohne evangelische Protestation, wie ungeschieden diese auch noch vom ältesten und besten Katholicismus seyn mochte. Denn die evangelische Protestation kann selbst wieder aus dem Geiste und Buchstaben der ältesten Kirchenordnung das ihrige schöpfen; ja sie spricht nicht nur durch einen Vigilantius, Jovinian, sondern z. B. in Bezug auf den Presbytergrad auch durch deren Gegner, durch Hieronymus, oder durch Chrysostomus, theilweise noch durch Gregor den Großen sich aus.

Wenn wir nun die mindeste Forderung an die Symbolik machen, so müßte sie von dem bisher beleuchteten Gegensatze, „hier der Begriff der Kirche mehr innerlich, dort mehr äußerlich" ausgehen, folglich auch von einem

Einigen christlichen Gemeinglauben über die Kirche. Protestantische Theologen waren zu unsrer Zeit auf diesem Wege der Billigkeit und Gerechtigkeit genug vorangegangen. „Der Protestantismus, sagt Schleiermacher [a]), macht das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnisse zu Christus, der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnisse zur Kirche." Auf eine ähnliche Weise drückt sich Twesten [b]) aus, wenn er bemerkt, „der Unterschied der römisch-katholischen Ansicht von der Kirche von der protestantischen lasse sich an die beiden Hälften jenes Satzes des Irenäus anknüpfen, ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei — ubi spiritus Dei, illic ecclesia." Auf solche Weise wird vorderhand die Entstehung des Gegensatzes in seiner Möglichkeit eingesehen, ja in seiner Nothwendigkeit, und erst aus dieser Ansicht kann sich eine richtige und würdige Beurtheilung der wirklichen Ausbildung der entgegenstehenden Glieder ergeben. Jene zweifache Ansicht von der Kirche ist nämlich in der Natur der Sache insofern gegründet, als die Gemeine doch nicht bloß als das Erzeugniß der fortgesetzten Thätigkeit des Erlösers, sondern auch als das Mittel und Werkzeug seiner Heilsbewirkungen angesehen werden muß. Die protestantische Dogmatik pflegt nun von dem durch die Erscheinung und Vollendung des Erlösers bewirkten, oder in seiner geoffenbarten Person und seinem vollbrachten Werke gegründeten Heile der Welt auf das Dogma von der individuellen Zueignung des Heiles, und zwar zunächst auf die Lehre von der berufenden Gnade überzugehen; darnach erst blickt sie auf die Kirche als die Gemeinschaft der auf diese Weise geheiligten und von der Welt ausgesonderten Menschen. Allein die Kirche ist ja

a) Glaubensl. 1. 2. Aufl. S. 24.

b) Vorlesf. über Dogm. 2. Aufl. S. 117.

schon in jenem Acte der Berufung da und thätig; der Glaube kommt aus der Predigt oder aus dem Hören; die Predigt setzt Gesandtschaften, Dienste, Gaben des Herrn voraus; die Kirche selbst kann nicht anders als nach Außen hin predigend, heranziehend, vereinigend, bildend gedacht werden, und sogar, wenn sie alle Welt schon in sich aufgenommen und in irgend eine Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses zusammengebracht hätte, müßte sie diese zugleich ins Empirische fallende Thätigkeit der Lehre und der Sacramentsverwaltung zur Bewahrung ihrer Glieder und zur Erziehung des allezeit nachgebornen Geschlechtes, oder zur vollkommneren Auferbauung des Tempels fortsetzen. Folglich scheint jeder Begriff von der Kirche mangelhaft zu seyn, der sie eben nur als seyende oder im Gewordenseyn, nicht als werdende und sich selbst fortsetzende und wieder erzeugende hinstellt, oder jeder, der in ihr nur das Innerliche der geistlichen Bestimmtheit durch Christum, aber nicht das Aeußere der leibhaftigen Bestimmtheit durch den Urheber anerkennt. Dagegen springt freilich in die Augen, daß nun auch kein Begriff der Kirche bestehen kann, der ihr Daseyn und Wesen nur in das Aeußerliche setzt, durch welche sie sich selbst als Reich Christi, als Mitgliedschaft des Herrn vermittelt. Es ist eine von vorn herein ganz zu verwerfende Vorstellung, nach welcher sie so angesehen wird, als trete sie an die Stelle Christi; welches eigentlich so viel sagen will, als sie sey wesentlich im Priester, im Clerus und in dessen übernatürlichen Mittheilungen der Gnade an den Laien vorhanden, und nur so sey sie auch im Laien. Ebenso ist jede Vorstellung zu verwerfen, welche die innerliche Geistesgemeinschaft mit dem Erlöser zwar als das beständige Ziel der Kirche, als eine von der realen Kirche zu verwirklichende Idee, aber gar nicht als das Seyn derselben betrachtet wissen will. Und es fragt sich, ob nicht in dieser Hinsicht die neuere rationalistische Erklärung des

Begriffs Kirche in derselben Richtung sich befinde, wie die römisch-katholische. Ehe wir uns auf die Schlichtung dieser Verhältnisse einlassen, wollen wir nun zusehen, ob die Symbolik dem vorläufig bestimmten Sachbestande gerecht wird.

Hr. Dr. Möhler will zuerst die katholische, römische Lehre von der Kirche vortragen; trägt aber in der apologetisch-polemischen Richtung seines Standpunctes, ebenso wie in der Lehre vom Sacramente, den christlichen Gemeinglauben, als den nicht protestantischen, als den nur römisch-katholischen vor. Er gewährt uns keine bündige, noch eine ganz unterschiedliche Erklärung des römischen Begriffs. Es ist auch schwer zu sagen, was nach dem Tridentinum die Kirche sey, denn es hat gewissermaßen verborgen seyn und bleiben sollen. Indessen hat es Bellarmin nett und frank herausgesagt: die Kirche ist ein durch Gemeinschaft des christlichen Bekenntnisses und derselbigen Sacramente verbundner Cötus von Menschen, welche sich unter der Leitung gesetzmäßiger Hirten, vorzüglich eines Einigen Statthalters Christi, des römischen Papstes, befinden; die Kirche ist ebenso sichtbar und greiflich, wie die Republik Venedig, und man kann sie am katholischen Namen, an ihrem weiten Umfange, an der Folge der Bischöfe und am zeitlichen Glanze erkennen (und von den Secten unterscheiden). Hier kann man doch einsehen, daß der Kirche das Papstthum eingeboren ist, und daß Cyprian Unrecht gehabt, den Petrus bloß als die Einheit und Solidität des Apostolates im Episkopate zu denken, und daß die Spanier und Gallier zu Trient von den Italiänern überstimmt werden mußten, wenn sie den Papat für die bloße Efflorescenz des Episkopates gehalten wissen wollten. Hr. Dr. M. beginnt mit der Bemerkung: „Die heilige Schrift genoß außerhalb der Kirche vom ersten Gnostiker an bis auf die Generalsuperintendenten Röhr und Bretschneider niemals das

Ansehn, auf welches sie unter den Christen Anspruch machen muß, durch ihren Inhalt den Denkgeist schlechthin zu bestimmen; vielmehr waren es immer schon vorher und außer dem Christenthume gewonnene Meinungen, wornach selbst das Ansehen der Schrift, der Grad desselben und die Art und Weise ihres Gebrauchs beurtheilt wurde." Wir vermissen hier schon die logische und psychologische Wahrheit, der geschichtlichen zu geschweigen. Die logische, denn daß ich mich als Supernaturalist schlechthin durch den Inhalt der Schrift bestimmen lasse, schließt nicht aus, daß ich dazu durch vorhergehende Ueberzeugungen bestimmt worden bin, der Schrift ein solches Ansehen zu geben; die psychologische, denn der Schriftglaube wird gar nicht auf dem Wege der Demonstration, sondern auf dem Gebiete der unmittelbaren Erfahrung gebildet, und daß ich der Schrift glaube, weil ich der Kirche glaube, constituirt noch nicht nothwendig einen blinden, sinnlosen Glauben. Ob es übrigens außer der Kirche, die Hr. Dr. M. ausschließlich so nennt, nur Rationalisten und in ihr keine gegeben habe, überlasse ich jedem in der Geschichte nachzusehen. Im Jahre 1539 wurde Forest in Schottland verbrannt, weil er angeblich wider die Kirche gepredigt hatte. Ehe es mit ihm zum Märtyrthume kam, ermahnte ihn der Bischof von Dunkelde, nur wenn er eine gute Epistel und ein gutes Evangelium fände, durch welche die Rechte und Freiheiten der heiligen Kirche unterstützt würden, möchte er darüber predigen. Forest entgegnete, ich habe das A. und N. T., finde aber darinnen weder eine böse Epistel noch ein böses Evangelium. Und ich, erwiderte der Bischof, habe Gott sey Dank! viele Jahre gelebt, ohne das alte oder neue Testament zu kennen, ich begnüge mich an Pontifical und Brevier. War nun der Bischof in der Kirche oder außerhalb derselben? Wenn er in ihr war, und jetzt anfing, die Bibel zu lesen, konnte ihm nicht beides widerfahren, daß er sich

entweder durch den Inhalt der bösen Episteln schlechthin' bestimmen und den Forest nach wie vor gegen die angemaßten Rechte der Kirche predigen ließ oder mit den vorgefaßten Meinungen aus Brevier und Pontifical das Ansehen modificirte, welches die bösen Evangelien hätten an seinem pontificalen Denkgeiste ausüben können? Was Luthern betrifft, bemerkt der Verfasser sehr richtig, daß er erst vom Standpuncte seines Rechtfertigungsglaubens aus zur Prüfung der Auctorität der Kirche vorgeschritten sey. Nun folgen aber wieder die crassen Behauptungen, der heil. Geist sey von ihm gewichen, als er mit dem ihm daraus entstandenen Gewissenskampfe zu Ende gekommen sey, gleich als ob sich Luther in der Subjectivität seines menschlich eigenthümlichen Rechtfertigungsglaubens und um dieses Glaubens willen von Gott in Christo, von Gottes Worte losgerissen hätte, gleich als ob es sein Dogma gewesen wäre, und er es aus sich frei und eigenmächtig erzeugt hätte, wie hier wieder ebenso feindselig als geschichtslos behauptet werden will, gleich als ob dieses Dogma nicht erst die katholische Kirche begründete, sofern sie noch nicht die bloß tridentinische ist, gleich als ob nicht Tausende von Christen vor Luther und ohne ihn es geglaubt; als ob nicht in nahgelegenen Zeiten, wo noch keine tridentinische Contrareformation zu Stande gekommen war, alles das edelste, christlichste, wissenschaftlichste Leben Europa's eben nur darum mit der römisch bestehenden Kirche sich einig gehalten hätte, weil eben diese bestehende Kirche, auch in Cardinälen, Bischöfen, Theologen und Mönchen aller Classen, im Begriffe stand, sich von ihren unentbehrlichen Grundlagen, den heiligen Schriften, aus in Lehre, Sitte und Ritus zu erneuern. Hr. Dr. M. hat irgendwo geäußert, Luther habe unkirchlich reformirt, Andre vor ihm und nach ihm kirchlich oder von kirchlichen Grund-

lagen aus, eine Aeußerung, die wir oben geprüft haben. Er kann kaum einen kirchlicheren und zugleich mehr reformatorischen Mann nennen, als Johann Wessel es war, wie ihn uns Ullmann neulich mit so reich ausgeführtem Bilde trefflich und wahr dargestellt hat. Wessel stand in Vertrauen und Ehre bei Sixtus IV., mit allen den gelehrtesten und angesehnsten Männern der damaligen katholischen Kirche in unverhinderter Gemeinschaft, und doch lehrte er wie Luther vom Glauben, von der Gerechtigkeit, von dem ausschließlichen Grunde der Glaubenslehren im Evangelium, von der ausschließlichen Einheit der Kirche in ihrem Haupte Christus, wenigstens so mit Luther, daß er im 16. Jahrhundert lebend mit ihm hätte müssen fallen und stehen, und mit ihm hätte müssen zu Trient zum Ketzer werden. Das geistige vielerregte Leben, das unter Leo X. in Italien herrschte, theilte sich in die wissenschaftlich skeptische, auch ungläubige, und in die wissenschaftlich religiöse, sittliche, gläubige Richtung. Diese letzten wieder trennten sich in zwei andere. Die Einen nämlich, die der religiösen Richtung angehörten, und den schrecklichen Verfall der Kirche fühlten, glaubten, der ganze **status** quo in Verfassung, Dogma und Ritus könne und müsse erhalten, nur alles mit neuer sittlicher Begeisterung erfüllt, mit den Gesinnungen und Werken gesteigerten wahrhaften Mönchthums, mit einem gereinigten, predigenden, lebendigen Clerus neu unterstützt werden. Eine Denkart, die den Caraffa, den frühern Ochino und ähnliche zu Repräsentanten gehabt, und an die sich als an ein verwandtes Element Lojola und das ganze jesuitische Institut angeschlossen hat, dieselbige Denkart, die schon in den ersten Sitzungen des Concils von Trient dem scholastischen Systeme den Sieg gesichert. Die Andern aber, die an der religiösen Richtung Antheil hatten, von überwiegender Einsicht des Alterthums, von Geschichte und Bibel unterstützt, erschracken nicht vor der Reformation

und Neubildung der Verfassung, Lehre und Sitte, wenn sie schon nicht leicht eine Kirche ohne römischen Mittelpunct, ohne Mönche und clericalische Grade sich dachten: sondern mit ganzem Vertrauen auf die Thatsache der Erlösung in Christo hingerichtet sahen sie in dem unmittelbaren Verhältnisse der Gläubigen zu ihrem himmlischen Haupte das, worauf es einzig zur Seligkeit ankomme, und dem alles Sichtbare zur Darstellung und Vermittlung dienen müßte. Ihre vorzüglichen Namen sind die Cardinäle Contarini und Poole, denen man Flaminio, Valdez, Folengo und andre anreihen kann. Contarini leitete im Namen des Papstes das Gespräch von Regensburg 1541., über dessen verglichene Artikel Poole, Melanchthon, Bucer wie mit Einem Munde sich dahin erklären, es sey in ihnen das Fundament des Christenthums enthalten. Im folgenden Jahre schreibt Flaminio an eine Freundin: „Das Evangelium ist nichts andres als die glückliche Neuigkeit, daß der eingeborne Sohn Gottes, mit unserm Fleische bekleidet, der Gerechtigkeit des ewigen Vaters für uns genug gethan. Wer dieß glaubt, geht in das Reich Gottes ein, er genießt die allgemeine Vergebung; er wird von einer fleischlichen Creatur eine geistliche; von einem Kinde des Zorns ein Kind der Gnade; er lebt in einem süßen Frieden des Gewissens." Man kann sich hierüber kaum lutherischer ausdrücken, sagt Ranke [a]) mit Recht, dem ich diese Nachrichten verdanke. Und wenn man sagen will, daß ja doch diese Alle noch in manchen Fassungen der Sache, und ganz sicher am mehrsten in der Vorstellung von den nothwendigen Erscheinungsformen der Kirche mit Luther differirten, so leuchtet desto mehr ein, daß es nicht sein Dogma, sondern das Dogma des Evangeliums als der rechten beständigen apo-

---

a) Die römischen Päpste im 16. und 17. Jahrhundert. 1834. 1. S. 136.

stolischen Urkirche war, was aus ihnen sprach und in ihnen lebte.

Die katholische Kirche erkennt sich laut Hrn. Dr. M. für „die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolats fortgesetzt, und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden."

Die von mir unterstrichnen Worte sollen diejenigen Puncte bezeichnen, wo die Controvers latitirt; denn beachtet man sie nicht genug, so findet der Protestant in dem Ganzen seine Lehre nur mit einiger Unbequemlichkeit, der Katholik die seinige ebenso, wenn auch etwas unbestimmt ausgesprochen. Die Kirche ist sichtbar, und wenn sie seyn sollte, mußte sie es irgendwie werden. Welcher Protestant stellte das je in Abrede? Das will ja auch der Katholik nicht, daß man es dem Menschen ansehen könne oder müsse, ob er gläubig oder ungläubig sey, wenigstens nicht, daß es außer der christlichen Bekenntnißmäßigkeit des Lebens kein weiteres inneres Christenthum gebe. Im Gegentheile sagt der römische Katechismus 1. 10. qu. 6. illa pars (ecclesiae) — piorum spiritu donatorum, caritate colligatorum — est incognita. Freilich fragt man nun weiter, auf welche Weise Christus die Sichtbarkeit seiner Kirche bewirkt habe, und wie sich die Sichtbarkeit der jetzigen Kirche, z. B. die römische Sichtbarkeit, z. B. der Paratus einer Meßfeier, einer Fronleichnamsprocession, einer bischöflichen Consecration zur Stiftung Christi verhalte; fragt man, wie sich denn jede andere Eigenschaft des Leibes Christi, Wahrheit, Heiligkeit, Geistlichkeit, Göttlichkeit in dieser Sichtbarkeit und Aeußerlichkeit wiederfinden oder durch sie vermitteln lasse, so wird man ge-

wahr, aus welcher Ursache die sich sonst von selbst verstehende Sichtbarkeit so besonders betont werde, nämlich damit die Kirche Christi als gesetzliche Stiftung Gottes in ihren durch die Tradition auf die Apostel und Christum zurückgeführten römischen oder altkatholischen (nicht-apostolischen) Erscheinungsformen den Charakter der Nothwendigkeit zur Mittheilung des Heils erlange. Hört der Protestant von der Gemeinschaft der Gläubigen, so ist er vorderhand zufrieden gestellt. Das Wörtlein aller befremdet ihn nicht, es freuet ihn, alle, alle wahrhaft dem Herrn anhangende Menschen wesentlicher und dauernder vereinigt zu wissen, als Brüder nach dem Fleische, Volks- und Kampfgenossen es sonst seyn können. Wenn er aber wahrnimmt, daß aller Art Gläubige, z. B. auch ungläubige Gläubige, wenn sie nur nicht Ketzer am Dogma von der Kirche sind, darunter verstanden werden müssen oder dürfen, und daß diese Vereinigung von Menschen es seyn soll, welche der Erlöser gestiftet hat, welche er vorzugsweise gestiftet hat, da sich es ja auch vorzugsweise um eine sichtbare Vereinigung handelte; und wenn er sieht, daß darnach die Erklärung nicht fragt, ob und wie die Gläubigen mit dem Heilande vereinigt seyen, so wird ihm allerdings anders zu Muthe. „Die Thätigkeiten des Heilands werden in der Kirche fortgesetzt." Setzt sie aber der Erlöser etwa nicht selber fort? Nein und Ja. Nein: denn nur unter Leitung seines Geistes werden sie von einer Clerisei fortgesetzt, welche sie überkommen und übernommen hat, und in der sie jetzt eine solche Selbstständigkeit als die ihrigen haben, daß die Kirche in dem Clerus an die Stelle Christi getreten ist, daß wenn der Clerus seine Auctorität bei den Laien verlöre, Christus ebenfalls die seinige verlieren müßte, daß der Clerus, der sacrificirende, jetzt selbst über den Leib Christi und den Schatz der Gnade disponiren kann. Ja jedoch: denn es sind ja die Thätigkeiten Christi, die fortgesetzt werden,

quod quis per alium fecit, ipse fecisse putandus est. „Sie werden mittels eines von ihm angeordneten Apostolates fortgesetzt, der ununterbrochen währet." Der Protestant kann endlich auch dieses sich aneignen. Denn anders als durch der Apostel Predigt und Zeugniß wirkt noch heute die Gnade Christi nicht, die Apostel fungiren noch als die Träger des göttlichen Wortes in seiner ursprünglichen normativen Darstellung, und jeder Christ prüft die nachfolgenden Geister an ihrem Geiste, die nachfolgende Lehre an ihrer Lehre. Nur ist es so nicht gemeint. Die jetzigen Apostel sind die Bischöfe, und diese mögen nun beschaffen seyn wie sie wollen, wenn sie nur nicht, einer von der Gesammtheit der andern, excommunicirt oder abgesetzt sind, kann niemand zur Wahrheit und Gnade in Christo gelangen, der nicht mit ihnen communicirte, gesetzt auch, daß er die Worte des Herrn in seinem Herzen bewahrte und nichts so lebendig in ihm wäre als die Verheißung des Erlösers, die ihm ein Methodist oder Waldenser ausgelegt.

Dafür, daß wir in die obige Definition nichts hineingelegt haben, was sie ablehnen dürfte in sich aufzunehmen, bürgt der römische Katechismus. Er commentirt über den 9. Art. des Symbols „ich glaube eine heilige allgemeine Kirche, die Gemeine der Heiligen" unter der vorausgeschickten Bemerkung, wer d i e s e s Dogma von der Kirche wahr und fest halte, könne mit Leichtigkeit der Gefahr der Ketzerei, der schrecklichen, entgehen. Die Propheten schon hätten viel deutlicher über die Kirche, als über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, geweissagt. Der sey nicht sofort ein Ketzer, der des Glaubens fehle, sondern wer mit Hintansetzung des Ansehens der Kirche gottlose Meinungen hartnäckig vertheidige. Was ist nun die Kirche? Wir übergehen die zum Theil unphilologischen Worterklärungen über Synagoge und Ekklesia, mit denen es sich ungefähr so wie mit jener Observation aus der biblischen

Theologie verhält. Sie betreffen aber die Sache nicht. Die Kirche ist im Allgemeinen nach Augustin populus fidelis per universum orbem dispersus. Nun werden vorderhand mystische Namen der Kirche, wie Haus, Leib, Braut des Herrn citirt, denn dadurch erst wird eine Eintheilung möglich, die sogleich folgen soll und über den Gehalt der augustinischen Definition hinausgeht. Sie ist nämlich eine triumphirende und streitende, und zwar die letztere die Gemeinschaft der Gläubigen, welche noch auf Erden leben. In ihr befinden sich zwei Gattungen von Menschen, fromme und gottlose Gläubige. Denn da die Gläubigen diejenigen sind, welche den kirchlichen Glauben bekennen, so gibt es auch möglicher Weise gottlose Gläubige, nämlich solche, welche mit dem Bekenntnisse des Glaubens bösen Wandel, unchristliche Sitten verbinden. Die nicht nur im Glauben und Gebrauche der Sacramente stehen, sondern zugleich den Gnadengeist und das Band der Liebe unter einander inne haben, sind die Guten oder die Frommen. Einigermaßen kann man die letztern an ihren Früchten erkennen. (Von Erkennbarkeit der Bösen ist hier nicht die Rede.) Der Erlöser kann aber nicht diesen guten Theil der Gemeine gemeint haben, wenn er uns Matth. 18, 17. an die Gemeine verweiset. Denn da die Frommen unerkennbar sind, wüßten wir nicht, an wen wir uns zu halten hätten. (Warum muß er denn überhaupt einen Theil gemeint haben, da er vom Ganzen sprach?) Jetzt folgt der unglaubliche Satz: die Kirche faßt also Gute und Böse in Eins zusammen, wie geschrieben stehet, Ein Leib, Ein Geist Ephes. 4. — Bekannt ist sie, wie eine Stadt, die auf dem Berge liegt, denn da ihr Alle gehorchen sollen, ist nöthig, daß man sie sehe. Sie umfaßt gute und böse Christen, wie man aus dem Gleichnisse Jesu vom Netze, vom Unkraut, von den Jungfrauen sieht. (Freilich wie man ihr nun als solcher gehorchen solle, würde nicht einleuchten, wenn man nicht die Bischöfe als die Kirche

anzusehen hätte, sofern man ihr gehorchen soll, und so wäre es eigentlich auch nur nöthig, daß diese in die Augen fielen und bekannt wären.) Drei Gattungen sind von der Kirche ausgeschlossen, Ungläubige (d. i. Heiden, Juden, Muhammedaner), Abtrünnige (Ketzer und Schismatiker), und Ausgestoßne. Was die übrigen, auch die verworfnen und verbrecherischen Menschen anlangt, ist nie zu zweifeln, daß sie in der Kirche sind, und man muß dieses den Christen destomehr einschärfen, weil sie, wenn etwa Bischöfe ein ruchloses Leben führten, deren Kirchengewalt nicht im geringsten in Frage stellen sollen. Es gibt Particularkirchen, Stadt-, Hauskirchen. Zuweilen versteht man unter Kirche die Vorsitzer und Hirten ausschließlich, nach Matth. 18, 17. „sage es der Kirche" d. h. den Vorstehern. Die Kirche ist Eine, vornehmlich weil sie Einen unsichtbaren, Einen sichtbaren Herrscher, und zwar letztern am jedesmaligen rechtmäßigen Inhaber des Stuhls zu Rom hat. Alle Kirchenväter sind darüber einig, daß dieses sichtbare Haupt nothwendig sey, die Einheit der Kirche zu constituiren und zu erhalten. Zum Ueberflusse werden Hieronymus und Optatus angeführt; denn der noch citirte Basilius spricht bloß von Petrus, nicht von dessen specieller nothwendiger Nachfolge. Diese war aber darum nöthig, weil eine sichtbare Kirche auch ein sichtbares Haupt bedarf. Es ist nicht zu verwundern, daß die Kirche, die doch so viele Sünder begreift, eine heilige heißt. Heilige heißen die Gläubigen und Getauften, und hören darum nicht auf, dieses zu seyn, weil sie nicht alles halten, was sie angelobt haben und mannichfaltig anstoßen. (Hier wird gar nicht beachtet, daß der Anstoß nicht darin liegt, daß alle Christen noch Sünder sind, sondern vielmehr darin, daß die unbekehrten Menschen in Gemeinschaft mit den Wiedergebornen eine heilige Kirche constituiren sollen.) Heilig heißt die Kirche noch insonderheit, sofern

sie als Gliederleib mit dem Haupte, Christo, der Quelle aller Heiligkeit zusammenhängt, von welchem alle Gnaden des Geistes und alle Schätze der göttlichen Güte ausfließen. Wer getaufet ist, hat Christum angezogen. Sind sie nun Glieder seines Leibes, und wollen sagen, sie seyen nicht heilig, so beleidigen sie das Haupt selbst. So ist denn auch die Clausel „Gemeinschaft der Heiligen." zu fassen, daß sie allen Christen, allen Gläubigen das Bewußtseyn ihres sacramentlichen Zusammenhanges, ihres Antheils an allen Gütern und Gaben der Kirche erwecken soll; denn Glieder des Ganzen zu seyn hören auch die nicht auf, die den Gnadenstand verloren haben, sie sind nur erstorbene Glieder, und können die Frucht eines solchen Nexus nicht genießen, während die, qui omnino ab ecclesia sunt praecisi, z. B. die Ketzer und Schismatiker, gar nicht, und auf keine Weise Mitglieder sind.

Hier hat die Zweideutigkeit der Lehre den höchsten Grad erreicht. Denn Gemeinschaft Christi und des Gnadengeistes kommt nun realiter wenn auch theilweise ohne Frucht allen zu, die sich von der äußern Communion mit Pfarrer, Bischof, Papst nicht getrennt haben, seyen sie auch noch so todten, lieblosen Glaubens, nimmer aber auch nur im mindesten Maße denen, welche irre geworden an jetztzeitiger Tradition des Christenthums bei den Prälaten, auf den Ursprung, auf den doch diese selbst zurückweiset, wirklich zurückgehen, und in dieser Richtung ausschließlich verharrend aus den eigensten Worten Pauli, Johannis, Christi die seligmachenden Kräfte des Glaubens saugen und sie an ihrem Wandel in Liebe gegen Feinde, in Geduld des Kreuzes bis ans Ende erweisen. Unsre Symbolik ist reich an Klagen, daß der Protestantismus den Menschen in seinem Verhältnisse zum Gotte des Heiles, zur absoluten Unthätigkeit und leidentlichen Nichtigkeit verdamme. Wenn aber die Lehren des römischen Katechismus

über die Gemeine der Heiligen gelten, so sieht man erst recht, wie unthätig im Guten, wie thätig im Bösen ein Mensch seyn kann, den doch die Gnade zum Gliede Christi macht und als solches erhält. — Hoc quidem bono non privantur, ut huius corporis membra esse desinant P. 1. c. 10. qu. 20. No. V.

Wie verhält es sich nun mit der Lehre der Protestanten von der Kirche? Hr. Dr. M. redet durchaus nur von Luther's, Calvin's, Zwingli's Lehren, im Grunde nur von Luther's neuer Lehre, welche bei den letztern modificirt erscheine. Abgesehen von einer Stelle der engländischen Confession, wo ecclesia visibilis vorkommt, finde ich aus dem reichen Schatze unsers diesen Artikel betreffenden Bekenntnisses nichts, dagegen Ueberflüssiges genug aus den Privatschriften der Reformatoren entnommen. Luther's Lehre ist ein neuer Einfall. Ich gestehe zu, daß seine Lehrweise neu und einzig durch den Gegensatz hervorgerufen worden ist. Ich gestehe ferner zu, daß die Anfänge der gesetzlichen Ansicht schon bei Tertullian, Cyprian vorhanden sind, daß die Grundlagen des ganzen katholischen Gebäudes bei Augustin, in den antidonatistischen Schriften, und bei Leo dem Großen vorkommen: allein die freie evangelische Vorstellung, wie sie in den alten Apologeten, wie sie im Justin, im Clemens von Alexandrien sich noch rein und unvermischt bezeugt, ist stets in der Kirche zur Beschränkung des Romismus irgendwie lebendig und wirksam geblieben. Und wie stark spricht sie sich z. B. etwa hundert Jahre vor dem Concil von Trient in Johann Wessel [a]) aus!

Nur die evangelische Lehre hat an der Kirche einen Artikel des Glaubens. Der römische Katechismus will den Glaubensgegenstand retten und verweiset auf die Myste-

---

a) S. Ullmann's Joh. Wessel, 1834. S. 300.

rien. Das wäre denn der Sacramentsglaube. Der christliche Glaube hat die Person und das Werk des Erlösers zum Gegenstande, nicht Christum nach dem Fleisch als empirische Erscheinung, nicht die Kirche nach dem Fleisch als solches Phänomen. Was ist nun in Ansehung der Kirche der absonderliche Gegenstand des Glaubens? Daß sie ungeachtet ihrer sichtbaren Zerrissenheit, Veränderlichkeit, Unreinigkeit, in ihrer ewigen Wahrheit, Heiligkeit, Einigkeit da sey und gegen die Pforten der Hölle bestehen und wachsen werde; daß Christus, der sie durch Ausgießung des heiligen Geistes in den Aposteln und ersten Jüngern ins Leben und Daseyn gerufen, die durch sie in Bewegung gesetzten Gnadenmittel allezeit in ihrer ursprünglichen Wirksamkeit zur Erweckung und Bekehrung der Herzen, zum Ausbau des Tempels Gottes in gläubigen Seelen segnen und diese Gemeine der Gläubigen in Einem Sinne und in der mannichfaltigsten gegenseitigen geistlichen Mittheilung erhalten werde. Dem gemäß sprechen sich die Bekenntnisse aus. Der kleinere Katechismus: ich glaube, daß ich nicht aus eigner Vernunft und Kraft an Christum glauben und zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im wahren Glauben geheiliget und bewahret, gleich wie er die ganze Kirche auf Erden allezeit berufet, versammelt, erleuchtet, heiligt und in Jesu Christo erhält rc.; der größere: das Wort Kirche (ecclesia) heißt eine Volksversammlung; communio sanctorum, die heilige Gemein ist der alte exegetische Beisatz, der vorläufig erklären soll, was Kirche sey. Die heilige Gemein ist der Schooß, in welchem ich als Christ geboren und erzogen werde, denn wäre die Predigt des Evangeliums nicht, durch welche der heilige Geist rufet und heiliget, so könnte ich nimmer zum Glauben gelangen. Ich glaube, es sey auf Erden eine Gemeine der Heiligen unter dem einigen Haupte Christus,

durch den heiligen Geist versammelt in Einem Glauben, Eines Sinnes, vielfach an Gaben, einmüthig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltungen. Ich glaube, ich sey ein Glied derselben, aller ihrer Güter theilhaftig, und zwar durch den heiligen Geist dazu gelangt, dadurch daß ich das Wort Gottes gehört und es jetzt noch höre ꝛc. Soviel ist also auf der ersten Schwelle des Protestantismus schon gewiß, daß jene Gemeine der Heiligen weder sich schlechthin unsichtbar macht, noch durch ein bloßes mechanisches Lesen der Schrift oder Hören des Wortes, noch durch den ganz unvermittelten Act des heiligen Geistes geschaffen wird. Vielmehr ist die Kirche schon im ersten Momente des Pfingstfestes eine die Wahrheit bezeugende, predigende, in welcher und durch welche der heilige Geist sein Amt fortsetzet. Allein in dem Allen wird die Kirche nicht ihrem wesentlichen Bestande nach, nicht einmal ihrer wesentlichen Entstehungsweise nach, eine sichtbare, äußerliche. Denn die wesentliche Wirkungsweise, die des Geistes im Worte, ist selbst ein innerliches, geistliches. Wäre die Kirche eine gesetzliche Anstalt, so wäre es anders. Da sie dieses nicht ist, so ist auch nicht einmal diejenige Predigt, die verordneten Personen aufgetragen wird, das ausschließliche Werkzeug des Geistes der Wahrheit, und die in den Aposteln predigende Kirche setzt sich als solche nicht ausschließlich in predigenden Bischöfen fort. Der ganze positive Clerus eines gegebnen Moments könnte häretisch geworden seyn, der natürliche aber würde nie ganz fehlen, um die prima veritas, prima unitas, wie Wessel sie nennt, nämlich die apostolische, wieder zu erwecken und mitzutheilen.

Das augsb. Bek.: Eine heilige Kirche bleibt immerdar; die Kirche ist die Gemeine der Heiligen, welches erklärt wird „der wahrhaft Gläubigen." Sie ist da, wo das Evangelium rein und lauter gelehrt, und die Sacramente recht verwaltet werden. Die Confutation wendet

ein, es sey ketzerisch und hussitisch, die Bösen und die Sünder von der Kirche abzuscheiden. Sie hütet sich aber wohl zu erklären, was denn nun communio sanctorum im Symbole sey. Die Apologie erwiedert: Es ist nichts als alte katholische apostolische Lehre, wenn wir sagen, die Kirche proprie, principaliter dicta, bestehe aus lebendigen, gläubigen, geheiligten Gliedern des Herrn. Ephes. 5, 25. 26. Impii non sunt sancta ecclesia. Selbst die Glosse drückt sich so aus: ecclesiam large dictam complecti bonos et malos, malos nomine, non re in ecclesia esse. Hieronymus: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari, nec Christo subiectus dici. Wenn die Kirche nicht ganz in Verachtung kommen und zur Fabel werden soll, ist es hoch nöthig, daß sie nicht für eine politia externi ritus gehalten werde, quid intererit inter populum legis et ecclesiam, si ecclesia erit externa politia. Deshalb weil das Reich Christi noch nicht geoffenbart wird, besteht es nicht jetzt in denen, die Satans Kinder sind. Wir träumen nicht eine platonische Republik, denn wir weisen die Kennzeichen der Kirche, das lautere Evangelium und Sacrament nach; auch wollen wir nicht die vollkommene Offenbarung der Gemeine der Heiligen, die ja in ihrer jetzigen Erscheinung mit Heuchlern und Bösen vermischt ist, novatianisch oder donatistisch erzwingen. Wir haben also nichts anders gesagt als Nicolaus von Lyra: ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. Die Gegner wollen nicht eine Definition der Kirche, sondern des Papstthums, haec habet auctores non solum canonistas, sed etiam Danielem c. XI.

Unter den Bekenntnissen des reformirten Theils ist keines, welches mit diesen Grundsätzen nicht übereinstimmte, nur daß es auf der Seite noch vollständigere Ausführungen und genauere Bestimmungen gibt. Die wichtigsten wird

man Helv. Conf. de ann. 1566. cap. 17. Conf. Scot. 16. 18. Declar. Thorun. 7. finden. Denn hier treten folgende Puncte hervor.

1. Die Kennzeichen der wahren Kirche sind auch sittliche: Kirchenzucht, Bethätigung des Glaubens durch brüderliche Liebe und gemeine Liebe. Glanz, Macht, Umfang, Folge der Bischöfe und dergleichen beweisen nichts. Ein sichres Kennzeichen der unwahren Kirche ist es, si qua fundamentum fidei et cultus evertat, vinculum vero caritatis cum aliis fundamentum retinentibus pertinaciter abrumpat.

2. Die wahre, einige, heilige Kirche ist unsichtbar, obgleich ihre Glieder auch äußerlich nach Möglichkeit die Gemeinschaft Christi vollziehen; in all ihrem Sichtbarwerden und organischem Erscheinen hat sie nur verhältnißmäßige Wahrheit, Heiligkeit, Einheit. Ecclesia ordinata, vermittelte Kirche.

3. Ein geistlicher Leib, wie die Kirche, läßt auch nur ein geistliches Oberhaupt zu. Vicarius est absentis. Christus est praesens. Keine Particularkirche, obwohl jede für sich, ohne dadurch von der katholischen Kirche abzufallen, ein Kirchenregiment nach den dazu dienlichen Vorbildern der apostolischen Gemeinen ausbilden darf, ist von Christo mit dem Privilegium begabt, ungeachtet ihres sittlichen Verfalls niemals zu irren in Sachen des Glaubens und Cultus.

Ohne uns nun auf genauere Erörterungen einzulassen, fragen wir, ob jemand nach diesem Befunde zu urtheilen habe:

1. Nach lutherischem Begriffe sey der Antheil jedes Christen an der Kirche nichts als seine geistige Subjectivität, die höchste Auctorität für ihn nichts als ein Glaubensgefühl;

2. Nach demselben Begriffe bedürfe es gar keiner sichtbaren Kirche, jeder habe sein atomistisches Verhältniß zu Christo, und dergl. Mit vollem Rechte bestimmt am Ende

Herr Dr. M. den katholisch-protestantischen Gegensatz auf folgende Weise: die Katholiken lehren: Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kömmt die unsichtbare, jene bildet erst diese. Die Protestanten sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor und jene ist der Grund von dieser. Ganz recht! So ist es, es ist vollkommen so. Will uns nun daraus der ehrenwerthe Gegner ein absurdum folgern wie dieses: Zuerst ist das christliche Bewußtseyn u. s. w., so ist was er für ein absurdum hält nur eben die volle Wahrheit. Denn wir antworten ganz einfach: so lange Christus nicht vollendet ist, ist die Kirche nicht; am Pfingstfeste entstehet die Kirche, da ist sie eben in den Aposteln mit ihrem veränderten Zustande vorhanden, also zuerst ist das christliche Bewußtseyn der Apostel und hernach predigen sie. Will Herr Dr. M. das Daseyn der Kirche höher hinauf rücken? Hat sie vielleicht Christus selbst, sofern er sie ist, er sie inne hat, erst von Außen her empfangen? Doch diese Weiterung ist schon durch unsre obige Betrachtung über Gesetz und Evangelium abgeschnitten. Indessen wieviel Feindseliges auch Herr Dr. M. in dem Schlußartikel gegen den Protestantismus aufgebracht haben mag, Eines, was er nicht verschwiegen, söhnet mich mit seinem Buche und ihm so sehr wieder aus, daß ich ihm, da ich, die vollständigste Apologie der evangelischen Kirche darin zu finden, meiner innigsten Ueberzeugung nach genöthigt bin, ihm darüber brüderlich, auch auf die Gefahr, daß er die seinige zurückhalten sollte, meine Hand biete. Es ist Folgendes, und S. 404. d. 2. Aufl. zu lesen: „Auch ist nicht zu zweifeln, daß Christus seine Kirche mittelst Derjenigen erhält, die in seinem Glauben leben, ihm mit Geist und Sinn angehören und seiner Wiederkunft sich freuen, es ist nicht zu zweifeln, daß diese die Träger seiner Wahrheit sind, und daß ohne sie dieselbe

zuverlässig vergessen, in lauter Irrthum übergehen, oder in ein hohles leeres Formelwesen sich verwandeln würde. Ja gewiß diese, die Unsichtbaren, die in das Bild Christi Uebergegangenen und Vergöttlichten sind die Träger der sichtbaren Kirche." — Ist dem so, so erledigt sich, was nun noch folgt, um den Protestantismus des verkehrten Standpunctes zu überführen, von selbst.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Einige Bemerkungen

über

die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im neuen Testamente und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger,

mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5 — 13,

von

Dr. Bleek.

Die folgenden Bemerkungen habe ich in meinen demnächst erscheinenden Commentar über den Brief an die Hebräer verflochten. Auf den Wunsch einiger Freunde theile ich dieselben auch zum Abdruck in diese Zeitschrift mit, indem ich wünsche und hoffe, daß sie dazu beitragen mögen, zu einer gründlicheren ernsten Besprechung des hier behandelten Gegenstandes anzuregen.

Nachdem der Verfasser des Hebräer=Briefes Cap. 1, 4 auf den Vorzug hingewiesen, den Christus — durch seine Erhöhung in den Himmel — vor den Engeln erlangt habe, und der entsprechend sey dem Namen, der ihm (von Anfang an) als sein Loos zugetheilt sey in Vergleich zu dem ihrigen, läßt er eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen folgen, von denen er die beiden ersteren anführt, um nachzuweisen, daß Christo wirklich dieser vorzüglichere

Name Sohn Gottes nach dem Zeugnisse der Schrift zukomme, aber keinem der Engel, die folgenden, um die Erhabenheit des ersteren vor den letzteren an Macht und Würden näher zu erweisen, wiefern diese darin als vergängliche Wesen erscheinen, jener aber als in alle Ewigkeit bestehend. Die Stellen sind der Reihe nach folgende: a) V. 5: Ps. 2, 7, b) ib. 2 Sam. 7, 14. — c) V. 6: Ps. 97, 7 oder wahrscheinlicher Deuteron. 32, 43 LXX. — d) V. 7: Ps. 104, 4. — e) V. 8. 9: Ps. 45, 7. 8. — f) V. 10 — 12: Ps. 102, 26—28. — g) V. 13: Ps. 110, 1. — Die Anführung dieser Stellen zu diesem Zwecke bietet jedoch nicht geringe Schwierigkeiten dar. Wenn wir die Aussprüche nämlich nach dem Zusammenhange betrachten, worin sie sich in den alttestamentlichen Schriften selbst finden, so werden wir bei keinem derselben veranlaßt, gerade an den Sohn Gottes als eine vom Vater verschiedene Persönlichkeit oder an den künftigen Messias als denjenigen zu denken, auf welchen derselbe nach dem Sinne und der Absicht des Schriftstellers zu beziehen sey, sondern die mehrsten scheinen sich ursprünglich auf den irdischen theokratischen König zu beziehen, welcher eben zur Zeit des Ausspruches den Thron Israels inne hatte oder denselben besteigen sollte (so No. a. b. e. g.), zwei andere aber auf Jehovah als den höchsten und allein wahren lebendigen Gott. In unserem Briefe aber werden diese Aussprüche sämmtlich — No. d. als nur auf die Engel sich beziehend und bezogen kommt hier nicht in Betracht — offenbar in Beziehung auf den Sohn Gottes genommen und diese Beziehung derselben ohne weiteres vorausgesetzt. Die älteren christlichen Ausleger und so wieder nicht wenige auch in neuerer Zeit fühlen sich nun dadurch so berechtigt, als verpflichtet, jenen Aussprüchen auch in dem Zusammenhange der alttestamentlichen Schriften selbst einen solchen Sinn abzugewinnen, als welcher dem hier davon gemachten Gebrauche gemäß ist, und ihnen sonach eine unmittelbare Beziehung auf den Sohn

Gottes zu vindiciren. Wiefern dieses nach dem Inhalte und dem wirklichen Zusammenhange der Schriften oder Abschnitte, worin jene Aussprüche sich finden, zulässig sey, ist für jetzt nicht Gegenstand unserer Untersuchung. Ueberhaupt könnte ein Ausleger des Hebräer-Briefes sich damit begnügen, jene Aussprüche ohne weiteres nach der Beziehung auf den Sohn, worin sie in diesem Briefe vorausgesetzt und angezogen werden, im Einzelnen zu erläutern, und nachzuweisen, wie bei dieser Fassung des ganzen Ausspruches das Einzelne zu deuten und worauf zu beziehen sey. Indessen gestehe ich gerade in gegenwärtiger Zeit, wo sich über die Deutung der alttestamentlichen Stellen solcher Art, über ihren eigentlichen ursprünglichen Sinn und dessen Verhältniß zu demjenigen, worin wir von ihnen in neutestamentlichen Schriften Gebrauch gemacht finden, ein so ernstlicher Streit erhebt, scheint es mir allerdings auch für den neutestamentlichen Interpreten keineswegs geziemend, sich in der Hinsicht indifferent zu geriren. Vor Allem aber scheint es nothwendig, daß man darüber mit sich aufs Reine komme, wie überhaupt das Verhältniß der Auffassung von Seiten der neutestamentlichen Schriftsteller zu dem wirklichen Sinne der alttestamentlichen Stellen zu betrachten sey. Und darüber erlaube ich mir, meine Ansicht hier kürzlich darzulegen und zu begründen.

Ich stelle die Frage gleich in aller Schärfe dahin, wie sie gerade für diesen Abschnitt im Hebräer-Briefe in Betracht kommt, und darnach gestaltet sie sich so: wenn ein alttestamentlicher Ausspruch im Neuen Testamente dergestalt benutzt ist, daß sich nicht verkennen läßt, der neutestamentliche Schriftsteller habe ihn auf den Messias bezogen, und es auch nicht wahrscheinlich ist, daß dieses von seiner Seite — wie allerdings in nicht wenigen Stellen namentlich der Evangelien, besonders des ersten und des vierten der Fall zu seyn scheint — als bloße Anwendung gemeint sey, ohne daß es auf den ursprünglichen Sinn

und die ursprüngliche Beziehung überall streng ankomme, ob denn jener Gebrauch auch für uns bindend, normativ sey und für sich allein schon hinreichend, uns zu bestimmen, den alttestamentlichen Ausspruch in demselben Sinne aufzufassen, die Beziehung desselben auf den Messias als die eigentliche ursprüngliche, dem Sinne des Verfassers selbst gemäße anzusehen.

Indem ich dieses meiner Ueberzeugung gemäß verneine — und zwar das nicht blos in Beziehung auf den Hebräer-Brief und andere mit ihm in gleiche Kategorie fallende Schriften des N. T., welche als nicht unmittelbar von Aposteln verfaßt, in kanonischer und daher für die Bestimmung der Glaubenssätze in normativer Hinsicht auf eine vergleichungsweise geringere Autorität Anspruch machen können, als die unmittelbar und sicher apostolischen, sondern auch zugleich mit in Beziehung auf die letzteren selbst — habe ich den größeren Theil der deutschen Theologen dieses Zeitalters auf meiner Seite; ich möchte mich aber auch über diesen Grundsatz rechtfertigen gegen so manche derjenigen, welche meinen, nicht so bestimmt einstimmen zu dürfen, und hoffe, daß mir dieses wenigstens bis zu einem gewissen Grade durch folgende Bemerkungen gelingen werde.

Offenbar fließt jene specielle Streitfrage zusammen mit der allgemeineren Frage, ob überhaupt durch die Art und Weise, wie die alttestamentlichen Stellen von neutestamentlichen Schriftstellern angeführt und benutzt werden, unsere Auffassung derselben auch im Einzelnen schon ohne weiteres nothwendig bedingt und gebunden sey.

Diese Frage aber wird im weitesten Umfange wohl nicht leicht von jemandem bejaht werden.

Denn zuvörderst drängt es sich der Wahrnehmung eines jeden durch den Augenschein unabweisbar auf, daß die neutestamentlichen Schriftsteller die alttestamentlichen Aussprüche in der Regel nur nach dem Gedächtnisse anführen,

daher nicht mit großer Genauigkeit, und zum Theile mit solchen Abweichungen in den Ausdrücken, als welche auch in Beziehung auf den Sinn nicht ohne einigen Einfluß sind. Hier wird nun aber doch nicht leicht jemand als erlaubt und recht bezeichnen, den Sinn solcher Stellen des A. T. im Einzelnen durchaus nach dem Sinne zu bestimmen, den sie in dieser abweichenden Anführung darbieten. So z. B. betrachten wir das Citat Matth. 2, 5. 6. aus Mich. 5, 1, so wird wohl nicht leicht jemand durch jene Anführung sich berechtigt achten, den Sinn des hebräischen וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה (und du Bethlehem Ephrata's, zu klein, um dich unter den Familien Juda's zu befinden) genau nach der Anführung des Evangelisten zu bestimmen: *καὶ σὺ Βηθλεὲμ, γῆ 'Ιούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν 'Ιούδα.* Wer wird hier wohl behaupten, der Prophet habe durch seine Worte genau dasselbe ausdrücken wollen, was sich als der Sinn der Worte nach dem Citate des Evangelisten herausstellt, und habe dabei eben so wie dieser nicht den zu seiner Zeit gegenwärtigen, sondern den zukünftigen Zustand der Davidsstadt vor Augen gehabt?

Ferner liegt eben so unabweisbar vor Augen, daß wo nicht die meisten doch sehr viele der im N. T. citirten und benutzten Stellen nicht unmittelbar aus dem Originaltexte, sondern aus der recipirten griechischen Uebersetzung genommen, und, ohne besondere Berücksichtigung des hebräischen Textes, ohne weiteres so benutzt sind, wie sie sich in jener Uebersetzung vorfanden, mit allen Abweichungen, welche dieselben von den Worten des Grundtextes darbietet, auch wo diese auf den Sinn der Stelle von größerem oder geringerem Einflusse sind, ja mitunter selbst so, daß dadurch auch der Zweck der Anführung und die Weise der im N. T. geschehenen Benutzung mitberührt werden. Auch hier wird nicht leicht jemand das als Regel aufstellen, daß die alttestamentlichen Aussprüche in keinem anderen Sinne

erklärt werden dürften, als einem solchen, den die in der neutestamentlichen Anführung beibehaltenen Worte der LXX darbieten oder gestatten. So wird wohl gegenwärtig nicht leicht jemand durch das Citat Hebr. 10, 5 sich berechtigt achten zu behaupten, die Worte Ps. 40, 7: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי müßten den Sinn haben: „einen Leib hast du mir bereitet," weil der Verfasser des Hebräer-Briefes dafür das von ihm in der alexandrinischen Uebersetzung vorgefundene *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* beibehalten hat [a]). Eben so wenig werden wir uns durch das Citat Röm. 15, 21: *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται, καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσιν* gebunden achten, die Stelle Jes. 52, 15 so zu erklären, daß לָהֶם . . . . . אֲשֶׁר zusammengenommen werde, und nicht vielmehr אֲשֶׁר als Nominativ, als Subject, welches letztere allein dem Zusammenhange beim Propheten gemäß ist, obwohl darnach die Stelle vom Apostel Paulus hier für seinen besonderen Zweck nicht hätte benutzt werden können. Wir halten in solchen Fällen für das allein Richtige, als den eigentlichen wahren Sinn der Stelle den zu betrachten, welchen der Originaltext nach den Worten und deren Zusammenhange an die Hand gibt, ohne Rücksicht darauf, ob dieser sich vielleicht auf etwas andere Weise gestalte, als derjenige, den die LXX in ihrer Uebersetzung ausdrücken, auch wo diese in einer neutestamentlichen Citation beibehalten oder diese gar erst dadurch veranlaßt ist [b]).

a) Selbst Herr L. Claus wagt nicht das zu behaupten in seiner sonst an übel angebrachtem Scharfsinne nicht armen Schrift: Beiträge zur Kritik und Exegese der Psalmen. Berlin 1831.

b) Damit zeigt sich auch selbst Herr Dr. Hengstenberg einverstanden, wie aus seiner Erläuterung der oben angeführten Stelle Jes. 52, 15 erhellt: „Von den beiden möglichen Erklärungen: „„diejenigen, welchen es nicht verkündigt worden, haben es gesehen u. s. w.," und „dasjenige, was ihnen nicht verkündigt „„worden, haben sie gesehen," ist die letztere, die ohne Zweifel

Wie wir nun aber in diesen Fällen eine gewisse Abhängigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller von der Uebersetzung der Alexandriner anerkennen, folglich von der Weise wie diese die alttestamentlichen Stellen aufgefaßt haben, auch wo dieses auf eine nicht genaue und richtige, der Absicht der alttestamentlichen Schriftsteller gemäße Weise geschehen ist, so werden wir schon von vorn herein es nicht unwahrscheinlich finden, daß dieselben auch in den Fällen, wo sie nicht der Uebersetzung der LXX folgen, sondern den hebräischen Text selbst scheinen vor Augen gehabt zu haben — wie das namentlich öfters beim Apostel Paulus der Fall ist [a]), so wie nicht selten beim Matthäus [b]), und größtentheils beim Johannes — in ihrer Auffassung der einzelnen Stellen des alten Testaments mehr oder weniger von einer früheren exegetischen Tradition, wie sie sich in den Schulen der Juden gebildet hatte, so wie von der ganzen damaligen Beschaffenheit der Exegese bei diesem Volke abhängig sind. Und da wir nun nicht berechtigt sind, vorauszusetzen, daß die jüdische Exegese der Zeit im Allgemeinen und im Einzelnen auf vollkommen richtigen Principien beruhte und auf vollkommen richtige Weise gehandhabt ward, so werden wir nicht anders als erwarten können, daß dieses auch bei den neutestamentlichen Schrift-

„vorzüglichere und von allen alten Uebersetzern, die Al. ausge„nommen, angenommen. Die LXX und nach ihnen Paulus „Röm. 15, 21: οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται κ. τ. λ." Christologie Thl. 1. Abthl. 2. S. 321.

a) S. meine Einleitung in den Br. an die Hebr. S. 351 — 357.

b) In denjenigen Citaten nämlich, welche sich als eigenthümliche charakteristische Bemerkungen dieses evangelischen Schriftstellers (auch in Vergleich mit den beiden anderen synoptischen Evangelien) zu erkennen geben, worin er Nachweisungen darüber zu geben sucht, wie in einzelnen Momenten der Geschichte Christi die prophetischen Aussprüche oder Andeutungen des alten Testaments ihre Erfüllung gefunden haben.

stellern werde den Einfluß geübt haben, sie diese oder jene Stelle der alttestamentlichen Schrift im Ganzen oder im Einzelnen in einem Sinne auffassen zu lassen, der sich bei einer größeren Vervollkommnung der exegetischen Wissenschaft und Kunst und bei einer mehr harmonischen Anwendung aller zu Gebote stehenden Hülfsmittel nicht mehr als ganz richtig und genau bewähren würde.

Wir werden daher durch die Wahrnehmung, daß Matth. 8, 17. die Stelle Jes. 53, 4. auf die vom Erlöser verrichteten Krankenheilungen bezogen und dem gemäß das erste Glied durch: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε gegeben ist a), uns nicht zu der Voraussetzung berechtigt oder verpflichtet achten, daß das Hebräische נָשָׂא hier wirklich in dieser Bedeutung nehmen, wegnehmen, auferre gemeint seyn und nicht vielmehr in der nach dem Zusammenhange allein angemessenen Bedeutung tragen (LXX: φέρει), welche für das ihm im parallelen Gliede entsprechende סָבַל auch sprachlich allein statthaft ist b).

a) Und in demselben Sinne ist von dem Evangelisten auch wohl das zweite Glied (καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν) gemeint.

b) Auch Herr Dr. Hengstenberg (Christol. I, 2. S. 331. ff.) erklärt sich für diese Auffassung, ohne sich aber über das wahre Verhältniß der Uebersetzung dieser Stelle bei Matthäus zu diesem eigentlichen Sinne derselben zu äußern. Derselbe trägt anderswo (Christol. II, S. 126. ff.) kein Bedenken, die auch Matth. 21, 5. befolgte Erklärung in der messianischen Stelle Zachariä 9, 9. durch πραΰς als durchaus falsch, sprachwidrig zu tadeln, da es vielmehr elend bedeute. So wenig ich nun glaube, daß hier diese Berichtigung gegründet ist, so gibt dieses doch einen deutlichen Beweis dafür ab, wie auch selbst die Christologie die Erklärungen, welche die neutestamentlichen Schriftsteller von einzelnen Schriftstellen geben, keineswegs ohne weiteres als normativ und bindend betrachtet. Wenn dort aber S. 127. Anm. angedeutet wird, Matthäus habe dieß als Uebersetzung der LXX beibehalten, da es für seinen Zweck auf eine genaue Scheidung nicht angekommen sey, so beruht das auf einer Entstellung oder Verwechselung des Thatbestandes, da auch selbst eine oberflächliche Vergleichung der LXX mit

Bis zu diesem Puncte ist nun wohl nicht leicht zu besorgen, daß das hier Bemerkte Widerrede finden werde; wenigstens wird es gegenwärtig nicht leicht Exegeten geben, welche dasselbe nicht praktisch anerkennten und in einzelnen Fällen demgemäß verführen. Jetzt aber bietet sich uns, um uns dem Ziele unserer Betrachtung nahen zu können, die Frage dar, bis wie weit vom christlichen Standpuncte aus erlaubt sey, diesen Grundsatz auszudehnen, daß wir die Weise, wie die alttestamentlichen Aussprüche von den neutestamentlichen Schriftstellern angeführt und benutzt werden, als nicht normativ und bindend für unsere Auslegung derselben betrachten.

Als Antwort wird sich uns hier, glaube ich, keine andere Regel darbieten, als die allgemeine: bis so weit als dieses nicht unmittelbar Sache des Glaubens ist, sondern der Schule und der wissenschaftlichen Erforschung.

Somit kommt es denn für den Gegenstand unserer Betrachtung eben darauf an, ob die Deutung einer alttestamentlichen Stelle auf den Messias und den Sohn Gottes der ersteren oder der letzteren Art sey.

Hier nun gibt sich mir entschieden das Letztere als das Richtige zu erkennen, wie ich dieses auch schon früher in dieser Zeitschrift a) bei Betrachtung eines verwandten Ge-

dem Citate deutlich zeigt, daß der Evangelist sich hier, wie bei Citaten solcher Art überhaupt (s. S. 447. not. b.), gar nicht an jene Uebersetzung hält, sondern daß ihm die Stelle nach dem hebräischen Texte selbst vorgeschwebt, und er sie darnach etwas frei (mit Vermischung der Stelle Jes. 62, 11.) angezogen hat. Wenn ihm nun auch die Uebertragung von Seiten der LXX wohl nicht unbekannt war, so würde er ihnen doch in der Uebersetzung des עָנִי durch πραῢς schwerlich gefolgt seyn, wenn nicht auch er selbst diese Erklärung für die richtige gehalten hätte, und das um so weniger, wenn er in demselbigen Grade wie die Christologie in dem Reiten des Erlösers auf dem Esel ein Symbol gerade des größten Elends und der größten Armuth gefunden hätte.

a) Jahrg. 1833. H. 2. S. 448. ff.

genstandes ausgesprochen habe. Als Sache des Glaubens für den Christen kann ich in dieser Beziehung nur das Allgemeine anerkennen, daß die Hoffnung und die Sehnsucht auf ein zukünftiges großes Heil, welche sich durch die ganze Geschichte des alten Bundesvolkes hindurchzieht, und welche sich mehr oder weniger klar und bestimmt in den Weissagungen aller alttestamentlichen Propheten vorfindet, ihre wahrhaftige wesentliche Erfüllung nach dem Rathschlusse Gottes in nichts Anderem finden sollte, als in der Person Jesu Christi und in dem Reiche, welches von ihm auf Erden gegründet ist und von ihm seine Vollendung erharret. Ob aber gerade diese oder jene Stelle der alttestamentlichen Schrift von der Person dieses künftig erscheinen sollenden Heilandes handelt oder sich vielleicht ursprünglich auf ein anderes Object bezieht, kann ich nicht als unmittelbaren Gegenstand des Glaubens betrachten, sondern als Sache der wissenschaftlichen Forschung, da es auf möglichst gesicherte Weise sich nur ausmitteln läßt durch genaue Betrachtung der Stelle nach dem Zusammenhange, worin sie sich in der alttestamentlichen Schrift findet, in der Grundsprache, worin dieselbe verfaßt ist, und mit sorgfältiger Zuratheziehung aller Hülfsmittel, die uns für deren Verständniß zu Gebote stehen.

Auch dieses wird nicht leicht Widerrede finden, so weit es solche Stellen betrifft, die im N. T. nicht ausdrücklich in Beziehung auf den Erlöser angezogen sind. Wer wird z. B. behaupten, daß die Entscheidung der Streitfrage, ob שִׁילֹה Genes. 49, 10 vom Messias zu verstehen sey, auf einem anderen Wege als dem hier bezeichneten, rein wissenschaftlichen, exegetischen stattfinden könne? Ebenso die Entscheidung über צֶמַח יְהוָה und פְּרִי הָאָרֶץ Ies. 4, 2, und so manche andere Stellen.

Ergibt sich nun aber dadurch als anerkannt, daß auch die Untersuchung über die Messianität einzelner alttestamentlicher Stellen, ob sie überhaupt und inwiefern sie



stattfinde, nur auf exegetischem Wege geführt werden, und die Entscheidung darüber nur das Resultat wissenschaftlicher Erforschung, nicht unmittelbare Aussage des Glaubens seyn könne, eben so wie die Entscheidung über den eigentlichen Sinn irgend einer anderen Stelle der Schrift, so wird auch nicht wohl die Voraussetzung sich rechtfertigen lassen, daß die messianische Beziehung der einzelnen alttestamentlichen Stellen bei den neutestamentlichen Schriftstellern den Grad absoluter Vollkommenheit und Sicherheit erreicht habe. Wir werden vielmehr zugeben müssen, daß die Vervollkommnung in dieser Beziehung mit abhängig ist von Momenten, welche mit dem Glauben nicht wesentlich zusammenhangen [a]), daß daher ein späteres Zeitalter darin dem apostolischen voraus seyn kann, wenn es demselben auch an Fülle und Lauterkeit des Glaubens weit nachsteht. Darnach werden wir denn aber auch nicht Bedenklichkeit hegen dürfen, wenn die exegetische Untersuchung uns auf ein solches Resultat führt, es anzuerkennen und auszusprechen, daß diese oder jene einzelnen Stellen der alttestamentlichen Schrift sich ursprünglich und eigentlich nicht auf den Messias beziehen, wenn sie auch von den Aposteln oder andern neutestamentlichen Schriftstellern auf diese Weise scheinen aufgefaßt zu seyn. Dieses ist denn in Beziehung auf viele solcher im N. T. auf den Messias bezogenen Stellen, wie namentlich in Beziehung auf die meisten der in dem angeführten Abschnitte des Hebräer-Briefes angeführten, unter den frühern Auslegern, nicht bloß von G r o t i u s, sondern auch schon von C a l v i n u. a. erkannt und anerkannt; und das sonder Zweifel mit Recht, da sich die Deutung so mancher

a) Woraus aber natürlich nicht das folgt, daß nicht auch die Lauterkeit und Reinheit des Glaubens von sehr bedeutendem Einflusse auf die Berichtigung und Vervollkommnung der Auslegung der heiligen Schrift seyn könne und seyn werde.

dieser Stellen auf den Messias nicht durchführen läßt, wenn man nicht zu sehr gezwungenen Erklärungen der alttestamentlichen Schriften oder Abschnitte, woraus sie genommen sind, seine Zuflucht nehmen, und ganz darauf verzichten will, dieselben als organische Ganze und als lebendige Erzeugnisse eines von den umgebenden äußeren und innern Verhältnissen afficirten Gemüthes zu betrachten [a]).

Was nun namentlich jene Stellen im Hebräer-Briefe betrifft, so gibt sich leicht zu erkennen, daß der Verfasser dieses Briefes gar nicht darauf ausgeht, darüber eine besondere Darstellung und Deutung erst geltend zu machen; sondern diejenige Auffassung derselben, wornach er sie hier benutzt, setzt er bei seinen Lesern offenbar schon als angenommen voraus [b]). Von dieser damals schon herrschenden Auffassung, welche er selbst freilich — denn das müssen wir nothwendig annehmen — mit seinen Lesern muß getheilt haben, geht er ohne weiteres aus, und begründet

a) Auch selbst unter denjenigen Auslegern, welche sonst das Zeugniß der neutestamentlichen Schriftsteller für die Messianität eines alttestamentlichen Ausspruches am strengsten urgiren, gibt es gegenwärtig nicht leicht jemanden, der dieses consequent durchführte. So z. B. wird sich jetzt nicht leicht jemand finden lassen, der sich durch das Zeugniß des Hebräer-Briefes berechtigt achtete, darauf zu bestehen, auch die dort Cap. 1, 6. und V. 10—12 benutzten Stellen unmittelbar vom Messias oder dem Sohne Gottes zu verstehen. Wenigstens thut das weder die Christologie noch Herr Claus.

b) Cf. Clericus ad Hammond. ad h. l.: Solebant Iudaei pleraque magnificentiora promissa in Vetere Testamento de Christo interpretari sensumque mysticum in iis quaerere. Credibile autem est, loca, quae huius epistolae auctor de Christo explicat, dum sensum eis mysticum adsignat, sic vulgo etiam a Iudaeis intellecta, certe partim, ita ut nihil esset, quod Iudaei infideles in eius ratiocinationibus carperent. Hoc prae oculis habere necesse est, ut ratio multarum citationum quae hic sunt intelligatur.

darauf die Nachweisung gegen seine jüdischen Leser, daß der Messias nach ihrer eigenen Anerkenntniß als Sohn Gottes zu betrachten, und daß er als solcher an Macht und Würde über die Engel erhaben sey. Dabei aber dürfen wir ohne Bedenken jene Glaubenssätze selbst, um deren Hervorhebung es ihm doch eigentlich nur zu thun ist, von der besondern Art und Weise der Argumentation trennen, womit er in deren Nachweisung verfährt, nach den Bedürfnissen seiner Leser und nach dem damaligen Standpuncte der Auslegungskunst unter den Juden, wornach sie für Recht hielten, einzelne Aussprüche der heiligen Schrift auch abgerissen von dem Zusammenhange, worin sie in den Büchern der Schrift verflochten sind, zu deuten, besonders wenn sie auch so nur eine Beziehung auf den Messias und dessen Reich zu gestatten schienen.

Auf der andern Seite indessen ist auch keineswegs meine Meinung, daß diese Benutzung der hier angezogenen alttestamentlichen Aussprüche so durchaus willkürlich und grundlos sey, als es nach den bisherigen Bemerkungen vielleicht erscheinen könnte. Vielmehr glaube ich, daß dieselbe auf einem tieferen Blicke in den diesen Aussprüchen wesentlich zum Grunde liegenden Gedanken beruht, und stimme darin den geistreichen Bemerkungen von de Wette [a]) bei. Denn was die eine Classe der hier angeführten Stellen betrifft, diejenigen, welche sich unmittelbar auf den theokratischen König der Juden beziehen, so war dieser, so wie die jüdische Theokratie überhaupt, ein Vorbild des Messias und des durch den Messias zu gründenden Reiches Gottes. Es konnte sich daher von Seiten der heiligen Schriftsteller des alten Bundes an die Person

---

a) Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Br. a. d. Hebr. in der theol. Zeitschr. v. Schleiermacher, de Wette und Lücke H. 3. S. 15 ff.

des irdischen Regenten leicht eine Hoffnung anknüpfen, welche ihre wesentliche Erfüllung erst durch den König des neuen Bundes finden sollte; oder es konnte jenem ein Epitheton ertheilt werden, welches, im vollsten und tiefsten Sinne gefaßt, auf ihn nur auf beschränkte unvollständige Weise, im ganzen Umfange dagegen erst auf den Messias seine Anwendung fand. So daß also Stellen solcher Art doch einen messianischen Charakter an sich tragen oder wenigstens messianische Elemente enthalten. Wenn sich auch nicht nachweisen oder irgend wahrscheinlich machen läßt, daß der Verfasser dabei die Person des künftigen Messias bestimmt mit vor Augen gehabt habe, so konnte doch dem Gemüthe des Schriftstellers bei seiner Schilderung oder bei der Darlegung seiner prophetischen Wünsche das Bild eines Königes in solch vollendeter Gestalt vorschweben, wie es auf vollständige wesentliche Weise erst durch den Erlöser realisirt werden konnte, nicht aber durch den irdischen König, auf welchen die Rede sich unmittelbar allein bezieht. Was aber die andere Classe betrifft, diejenigen Stellen, die sich ursprünglich auf Gott, Jehovah, beziehen, so wird er darin geschildert, wiefern er sich offenbarend in die Welt tritt, wiefern er der Schöpfer der Welt ist und fortwährend wirksam in die Regierung und Lenkung derselben eingreift. Das ist aber eben die Seite der Gottheit, von welcher sie in der spätern jüdischen Theologie, welche auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich angeeignet hatte, als der Logos, als das Wort Gottes und der Sohn Gottes bezeichnet wird, in Unterscheidung von dem höchsten oder verborgenen Gotte. Um so mehr lag es nahe, daß Stellen solcher Art unmittelbar auf den Sohn Gottes bezogen wurden, wenn sich auch nicht nachweisen oder wahrscheinlich machen läßt, daß der alttestamentliche Schriftsteller selbst diese Vorstellung schon in dieser bestimmten Form und in dieser Scheidung

des Sohnes vom Vater gekannt und gehegt habe a), und noch weniger, daß er in diesen Stellen den Sohn in der Scheidung vom Vater und als denjenigen, der in Zukunft in einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, in dem Messias, auf Erden erscheinen werde, vor Augen gehabt habe.

Um nicht mißverstanden zu werden, sey mir noch erlaubt, hier wenigstens an Einem Beispiele meine Ansicht näher zu entwickeln. Ich wähle dazu gleich die erste der in diesem Abschnitte des Hebräer-Briefes angezogenen Stellen. Es ist der aus Ps. 2, 7 entnommene Ausspruch: *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, der hier offenbar von der Voraussetzung aus angezogen wird, daß es der Sohn Gottes selbst sey, der hier angeredet wird; ebenso Cap. 5, 5. Auch vom Apostel Paulus in der antiochenischen Rede Apg. 13, 33 werden dieselben Worte gleichfalls in Beziehung auf Christum angeführt. Außerdem sind die beiden ersten Verse des Psalms, welche das Toben der empörten Völker wider den von Jehovah gesalbten König schildern, in dem Gebete der Apostel Apg. 4, 25. 26 in Beziehung auf die von Juden und Heiden wider Jesum geübte Feindschaft citirt; und Apok. 2, 27. 12, 5. 19, 15 wird in der Schilderung des messianischen Regimentes deutlich auf V. 9 angespielt. Es läßt sich nicht wohl zweifeln, daß bei den jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Christi und der Apostel die Deutung auf den Messias die herrschende war, wovon sich auch noch bei den spätern Rabbinen die bestimmtesten Andeutungen finden. Auf dieselbe Weise wird der Psalm dann auch von den sämmtlichen älteren christlichen Auslegern gedeutet, so daß sie annehmen, der Dichter selbst schon habe das

a) Obwohl sich Keime dieser Vorstellung und Scheidung allerdings auch schon in alttestamentlichen Schriften selbst finden, nämlich in dem מַלְאַךְ יְהוָֹה oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים und dessen Verhältnisse zu Gott, Jehovah.

Lied in Beziehung auf den Messias verfaßt und diesen allein bei der ganzen Schilderung des Gesalbten Jehovah's bestimmt vor Augen gehabt. Auch in neuester Zeit haben wieder manche Theologen diese Beziehung als die allein richtige geltend zu machen gesucht. Die Mehrzahl der neueren Ausleger dagegen hält dafür, daß der Dichter bei seiner Schilderung unmittelbar den eben damals auf dem Throne Israels sitzenden Regenten vor Augen gehabt habe; und diese Deutung gehört keineswegs ausschließlich der neuesten Zeit an, sondern schreibt sich schon aus dem Zeitalter der Reformation her, und hat seitdem sehr ehrenwerthe Namen aufzuweisen, und zum Theil solche, welche schon an sich hinlänglich beweisen, daß ihr etwas Anderes zum Grunde liegen müsse, als baarer Unglaube oder reiner Unverstand oder ein Gemisch von beiden. Es sind für diese Auffassung namentlich Pellicanus, Calvin, Musculus, Tossanus, Pareus, Jansenius, Salianus, Tena, Grotius, Hammond, Clericus, Limborch, Enjedinus, Schlichting, Herder, Hensler, de Wette u. a.; auch Calmet und Knapp neigen sich deutlich dahin. Dieser Vorstellung trage auch ich kein Bedenken beizutreten, und zwar genügt mir dazu, abgesehen von manchem Speciellen, wodurch sie sich bestätigt, schon allein die Wahrnehmung, daß sich im ganzen Liede nicht die geringste Andeutung findet, daß es sich auf Verhältnisse einer andern Zeit als der eben gegenwärtigen beziehe, auf einen Herrscher, welcher erst in der Zukunft erscheinen und dem die Völker erst dann zuerst sollten unterwürfig gemacht werden; daß vielmehr alles darauf hinführt, daß der König, den der Psalmist vor Augen hat, ein schon gegenwärtiger, ein Allen ohne weiteres bekannter war, schon auf dem Throne sitzend und schon auf dem Zion gesalbt; daß eben so die rebellischen Völker hier als solche erscheinen, die seinem Reiche bereits früher unterworfen gewesen waren; und daß end-

lich auch davon, daß sich der ganze Inhalt des Liedes dem Sänger nur in einer geistigen Anschauung, in einer Vision dargestellt habe, und deßhalb das an sich Zukünftige wie gegenwärtig hingestellt werde, auch nicht die geringste Andeutung findet a).

Mit Recht aber haben die meisten eben genannten Ausleger bei dieser Beziehung des Liedes auf den zur Zeit der Abfassung regierenden irdischen König des Bundesvolkes doch zugleich etwas Messianisches in demselben anerkannt. Jedoch denken sie sich dieses und dessen Verhältniß zu jener nächsten unmittelbaren Beziehung auf sehr verschiedene Weise. Manche so, daß auch nach der Intention des Dichters nur Einiges oder das Meiste vom Inhalte des

a) Mit geringerer Sicherheit natürlich wird sich ausmitteln lassen, auf welchen der israelitischen Könige sich der Psalm beziehe. Alle Ausleger, welche die unmittelbar messianische Beziehung nicht gelten lassen, beziehen ihn auf den David, was jedoch nach V. 6 durchaus unstatthaft erscheint, da David nicht auf dem Zion gesalbt war. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat für mich die Annahme, daß es Salomoh sey. Dieser war bei seinem Regierungsantritte an der Quelle Gichon am Zion gesalbt (1 König. 1, 39). Was man dagegen eingewandt hat, daß Salomoh's Regierung durchaus friedfertig gewesen sey, ist nicht entscheidend, da von den darauf bezüglichen Aeußerungen 1 König. 5, 1—5. 18 (4, 21—25. 6, 4) 1 Chron. 22, 9 die letztere überhaupt zu allgemein ist, um nicht einzelne Unruhen als Ausnahme zuzulassen, und die ersteren sich wenigstens nicht auf die allererste Zeit seiner Regierung beziehen. Aus den Andeutungen 1 König. 11, 14 folg. geht ja deutlich hervor, daß sowohl edomitische als syrische Fürsten (Hadad, Reson), welche von David besiegt waren, nach dessen Tode wider Salomoh sich auflehnten, und sich gegen Israel fortwährend feindselig und gefährlich bewiesen. Dieses scheint sogleich beim Regierungsantritte Salomoh's begonnen zu haben, und da würde sich sehr wohl denken lassen, daß unser Psalm wider diese vom Gesalbten Jehovah's abfallenden Völker nach verschiedenen Seiten hin gerichtet wäre. So viel glaube ich läßt sich jedenfalls mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Abfassung desselben in die erste Zeit nach dem Regierungsantritte des besungenen Königes fällt.

Psalms auf den irdischen König gehe, Anderes aber bloß auf den Messias. Dadurch würde aber die Einheit des Liedes auf eine unnatürliche Weise gestört werden, und dasselbe sich durchaus nicht als das lebendige Erzeugniß eines von bestimmten Verhältnissen und Zuständen afficirten Gemüthes begreifen lassen; eben deßhalb würde dabei durchaus alle Sicherheit der Auffassung und Auslegung nothwendig verloren gehen. Andere so, daß alles Einzelne zugleich auf jenen und auf diesen gehe, auf jenen seinem niederen buchstäblichen Sinne nach, auf diesen nach seinem höheren mystischen Sinne. Dabei nehmen sie zum Theile dann an, daß der Dichter selbst beiderlei Beziehungen in klarem Bewußtseyn mit einander verbunden habe, während Andere es sich so denken, daß der heilige Geist den Dichter beim Dichten und Schreiben so geleitet habe, daß seine Worte außer jener nächsten unmittelbaren Beziehung zugleich, obwohl ihm selber unbewußt oder wenigstens nicht klar bewußt, eine andere entferntere und höhere darboten. Allein das Erstere würde ein solches Getheiltseyn der Operation des Gemüths des Dichters nothwendig machen, als grade bei der Abfassung von Schriften der Art, wie die Psalmen sind, sich am wenigsten denken läßt. Das Zweite aber würde nothwendig eine ganz wörtliche Inspiration voraussetzen, der Art, daß der menschliche Verfasser durch den heiligen Geist getrieben kein anderes Wort hätte setzen können, als welches außer der im Grunde unwesentlichen Beziehung auf den näheren Gegenstand, den er vor Augen hatte, auch eine wenigstens ebenso natürliche auf den entfernteren darbot. Dadurch aber würde offenbar die Selbstthätigkeit des Schriftstellers eigentlich so gut wie ganz vernichtet werden, und seine Schrift in ihrer Ausführung nicht als Erzeugniß seines auf bestimmte Weise afficirten und eben dadurch auch bestimmte Ausdrücke hervorbringenden Gemüths erscheinen. Das Richtige scheint mir dieses zu seyn.

Der Dichter hat bei seinem Liede nur den eben damals auf den Thron gelangten israelitischen König und dessen Verhältniß zu Völkerschaften, die sein Regiment von sich abzuwerfen suchten, vor Augen gehabt; er hat aber in seiner Liebe und Begeisterung an die Person dieses irdischen Regenten, den er als den Statthalter Jehovah's, den Verwalter des göttlichen Regiments auf Erden betrachtete, theilweise Prädicate, Wünsche und Hoffnungen angeknüpft, welche ihre vollste und tiefste Erfüllung erst in demjenigen finden konnten, auf den das theokratische Königthum des alten Bundes nur vorbildlich hinleiten sollte. In diesem Sinne glaube ich, daß das Lied wahrhaft messianische Elemente enthält und einen messianischen Charakter an sich trägt. Und dahin gehört hier namentlich die göttliche Verheißung, daß dem Regimente des theokratischen Königes die Völker der Erde, selbst die fernsten, sollen unterwürfig gemacht werden. Diese Verheißung gehört ganz zu dem Kreise der messianischen, und Parallelen dazu finden sich in den Weissagungen fast aller alttestamentlichen Propheten. Das Wesentliche, was dabei zum Grunde liegt, ist dieses, daß das theokratische Regiment, welches den Gehorsam gegen den wahren lebendigen Gott in sich schließt, sich über die ganze Erde verbreiten werde; und so findet diese Verheißung, wie der ganze Kreis der messianischen Weissagungen, ihre vollständige wesentliche Erfüllung erst in dem über die ganze Erde sich ausbreitenden Reiche Christi. Aber alle prophetische Anschauung hat etwas Beschränktes, Unvollkommenes, und dieses zeigt sich nicht bloß in dem perspectivischen Charakter in Beziehung auf die Zeit, indem große in bedeutender Ferne auseinander liegende Entwickelungen und Katastrophen einander näher gerückt oder ganz in einander verflochten erscheinen, sondern eben so sehr auch in der Schilderung der Beschaffenheit und der Art der Bewirkung des verkündigten Heiles. In letzterer Hinsicht gibt es manche Weissagungen, wo die

Herbeiführung des großen von Gott seinem Volke verheißenen Heiles an die Erscheinung einer zukünftigen menschlichen Persönlichkeit, wie eines Sprosses vom Stamme Davids, angeknüpft wird; und dieses sind die im engern Sinne messianischen. Noch größer ist die Zahl solcher Weissagungen, wo die Bewirkung dieses Heiles für das Volk Gottes, ohne Hervorhebung irgend einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, nur allein auf Gott, Jehovah, den Schutzgott Israels, zurückgeführt wird; messianisch sind auch diese, nur tragen sie in der angegebenen Beziehung einen allgemeineren Charakter an sich. Aber andere Aussprüche gibt es auch, welche den Wunsch und die Hoffnung aussprechen, daß irgend eine näher liegende, schon gegenwärtige Person, wie z. B. der eben auf dem Throne sitzende König des Bundesvolkes ganz oder theilweise unter dem Beistande Gottes der Verehrung des wahren Gottes den Sieg verschaffen, dem Bundesvolke die Herrlichkeit bereiten, und das Heil bewirken werde, welches das Endziel aller Weissagungen des alten Bundes ist; auch solche Aussprüche sind nicht bloß prophetisch, sondern haben auch einen messianischen Charakter, wenn gleich sie als messianisch nur im weiteren Sinne gelten können, als die zuerst bezeichneten. Und dieses findet bei unserem Psalm statt, wie bei so manchen anderen Liedern dieser Sammlung. So wie nun aber hier der Psalmist die ihrem Grunde nach wesentliche messianische Idee, die Hoffnung der Verbreitung des theokratischen Reiches über den ganzen Umkreis der Erde, die auch auf noch unvollkommne Weise überwiegend von der äußerlichen politischen Seite aufgefaßt und dargestellt ist, an die Person des eben damals auf den Thron gelangten israelitischen Königs angeknüpft hat, so dürfen wir uns auch nicht wundern, daß er diesen Fürsten selbst zum Theil auf eine Weise gezeichnet hat, welche auf den Vollender des theokratischen Regiments noch in einem volleren Sinne ihre Anwendung fin-

den mußte, als auf irgend einen der früheren theokratiſchen Regenten, die dieſe Würde nur als ſchwache Vorbilder des Königs des neuen Bundes beſaßen; wie dahin namentlich die Art und Weiſe gehört, wie der König als Sohn Gottes dargeſtellt iſt. Gleichwohl läßt ſich auf keine Weiſe wahrſcheinlich machen, daß der Schriftſteller hierbei, ſo wie im ganzen Liede, den zukünftigen Meſſias zugleich mit oder gar ihn allein vor Augen gehabt habe. Nur das läßt ſich behaupten, daß dem Gemüthe des begeiſterten Dichters in dem von ihm beſungenen Könige theilweiſe das Bild eines Regenten vorgeſchwebt hat, welches ſeine wahre Realität erſt in dem Meſſias gefunden hat. In einem noch höheren Grade läßt ſich das in Beziehung auf den 110. Pſalm behaupten.

2.

Beiträge

zu den kritiſchen Unterſuchungen über den Pentateuch, die Bücher Joſua und der Richter.

Von

Profeſſor Stähelin

in Baſel.

Bei den neuern Unterſuchungen über den Pentateuch ſcheint mir ein Punct nicht gehörig beobachtet zu ſeyn, der, genugſam beleuchtet, uns über die Compoſition dieſes Werkes bedeutenden Aufſchluß geben kann; ich meine hier die Beachtung der beiden Geſetzgebungen, die ſich im Pentateuche nachweiſen laſſen, wenigſtens bin ich dadurch auf leichtem Wege zu demſelben Reſultate gelangt, das ich vorher nur durch eine genaue philologiſche

Untersuchung des Pent. erreicht hatte, und dessen Richtigkeit sich mir nun aufs neue bewährte.

Daß im Pent. eine doppelte Gesetzgebung statt findet, ergibt sich aus der Vergleichung von Exod. XII. 1 — 28. 43 — 51. XVI. XXV — XXXI. XXXV — Levit. XVII. XXI — Num. X, 28. XV. XVII — XIX. XXVI — XXVII, 11. XXVIII — XXX. XXXIV — XXXVI, einerseits, mit Exod. XIII. 2 — 16. XIX — XXIV. XXXII — XXXIV. Num. XXXIII, 50 — 56. und dem Deut. andrerseits; und soll nun zuerst an den Gesetzen über den Cultus nachgewiesen werden. Hauptstellen sind hier einerseits Exod. XII. Levit. XXIII. Num. XXVIII. XXIX., und andrerseits Exod. XIII. XXIII. XXXIV. Deut. XVI. 1 — 17. Schon in Bezug auf die Zahl der zu feiernden jährlichen Feste zeigt sich hier eine nicht unbedeutende Differenz; denn nach Levit. XXIII. Num. XXVIII. gibt es derselben alljährlich 5, nach Exod. XXIII. XXXIV. Deut. XVI nur 3. Der große Versöhnungstag, Levit XVI., und das Fest des 7ten Neumondes ist in diesen Stellen nicht erwähnt. Ferner gebietet Exod. XII. Levit. XXIII. Num. XXVIII., daß bei dem eine Woche dauernden Passah und Laubhüttenfeste der erste und letzte Tag desselben zum Feiertag erhoben werde, während nach Exod. XIII. Deut. XVI. nur der 7te Tag ein Feiertag ist, über das Laubhüttenfest ist letztere Stelle nur kurz, hingegen im Widerspruch mit Exod. XII, 9 erlaubt Deut. XVI, 7. das Passahlamm zu kochen. Eine andere Differenz liegt noch sonst in der Art wie die Feier dieser Feste. Nach Exod. XII. Levit. XXIII. Num. XXVIII. sollen an den großen, jährlichen Festen מקראי קדש statt finden, ein dunkler leicht mißzuverstehender Ausdruck, dagegen gebieten ganz deutlich Exod. XXIII. XXXIV. Deut. XVI. alljährlich eine dreimalige Wallfahrt zum Heiligthum, und es haben diese drei Stellen ganz dieselben Worte, und befehlen alle, nicht mit leeren Händen beim Heiligthum zu erscheinen, worüber Exod. XII. Levit. XXIII. Num. XXVIII. gar nichts vorschreiben. Auffallend erscheint

mir noch, daß Exod. XXIII, 19. XXXIV, 26. geboten wird, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, welches Verbot wir erst Deut. XIV, 21. wieder treffen, so wie auch daß nur in jenen beiden Stellen des Exod. und Deut. XXIII, 19. von einem בית יהוה die Rede ist. Endlich heißt Exod. XIII, 4. XXIII, 15. XXXIV, 18. der Monat, in welchem das Passah gefeiert werden soll, der Monat Abib, wie auch Deut. XVI, 1., hingegen Exod. XII. Levit. XXIII. Num. XXVIII. nur der erste Monat. Aber auch bürgerliche Gesetze, die wir Exod. XIX — XXIV. antreffen, streiten mit denen des Levit., und harmoniren mit dem Deuteronomion. Exod. XXI, 1—6. Deut. XV, 12 und ff. gebieten die Freilassung des hebräischen Sklaven im 7. Jahre mit der Ceremonie der Durchbohrung des Ohrläppchens, weder Exod. XIX — XXIV. noch das Deut. wissen etwas von einem Jubeljahr, während Levit. XXV. von der Freilassung des hebräischen Sklaven im 7ten Jahre nichts weiß, sondern dieselbe erst im Jubeljahre eintreten läßt. Folgerichtig, denn in diesem Jahre kömmt nach Levit. XXV. jeder Hebräer wieder zum Besitze seines Familienguts, während nach Deut. XV. im 7ten Jahre alle Schulden erlassen sind. Das Verbot, das Kleid des Armen als Pfand zu nehmen Exod. XXII, 26. 27., finden wir beinahe in denselben Ausdrücken wieder Deut. XXIV, 12. 13., auch Exod. XXIII, 4. 5. stimmt mit Deut. XXII, 1. 4. ganz überein. Noch muß besonders hervorgehoben werden, daß in den frühern Büchern des Pent. nur Exod. XXIII, XXXIV. verboten wird, mit den Völkern Kanaans irgend einen freundschaftlichen Verkehr zu haben, ja ausdrücklich ihre Vertreibung oder Ausrottung, die Zerstörung ihrer Heiligthümer befohlen wird; wie wir alles dieses wieder im Deut. finden, vgl. Deut. VII, 20. 22. mit Exod. XXIII, 28—30, Deut. VII, 5. mit Exod. XXIII, 24. XXXIV, 13., überall herrscht hier dieselbe Ausdrucksweise, ja die zuletzt aus dem Exod. citirte Stelle ist die einzige der frühern Bücher, welche der, im Deut. so

oft erwähnten Astarten, gedenkt. Nur Num. XXXIII, 50—56. gebietet noch die Ausrottung der Kananiter, welche Stelle in Hinsicht der Sprache mit dem Deut. und den, ihm ähnlichen, Abschnitten des Exod. so viel Aehnlichkeit hat, daß ich sie derselben Legislation zuweisen muß. Wie kann nun diese Uebereinstimmung einiger Abschnitte des Exodus mit dem Deut. in sprachlicher und sächlicher Hinsicht erklärt werden? für Zufall kann ich sie nicht halten; besonders darum weil auch noch Exod. XXIII, 31. den Eufrat als die Grenze des Landes angibt, das die Hebräer in Besitz nehmen sollen, und diese Bestimmung erst Deut. XI, 24. wiederkehrt, so wie der Exod. XIII, 9. 16. ausgesprochene Gedanke erst Deut. VI, 8. XI, 18. Ich gestehe, daß ich mir eine solche Uebereinstimmung nur erklären kann durch die Annahme, der Verfasser der schon öfters mit dem Deut. verglichenen Abschnitte des Exod. XIII. XIX—XXIV. XXXII—XXXIV und Num. XXXIII, 50—56. sey derselbe, von dem auch das Deuteronomion herrühre; woraus sich von selbst ergibt, daß mir die Ansicht der Gelehrten, welche das Deut. in einer spätern Zeit als die übrigen Bücher des Pent. entstehen und denselben anreihen lassen, als unrichtig erscheinen muß; so wie ich auch nicht einsehen kann, mit welchem Rechte Ewald den Abschnitt Exod. XXI—XXIII, als ein von dem ganzen übrigen Pent. verschiednes Stück ansehen kann. Vielmehr scheint mir der ganze Abschnitt Exod. XIX—XXIV. von einer Hand zu seyn, und es soll derselbe gewiß die feierliche Gesetzgebung erzählen, so wie die Erklärung des Volkes, sie immer zu beobachten, wozu es sich durch ein eignes dazu veranstaltetes, von einer Opfermahlzeit begleitetes Bundesopfer verpflichtete. So erkläre ich Exod. XX, 24. בכל־המקום nicht, wie gewöhnlich geschieht, „an jeglichem Orte," was schon wegen des Artikels vor מקום unrichtig ist, sondern ich sehe als Sinn dieses Verses an: an dem ganzen Orte, woselbst das Bundesopfer statt findet, werde ich alles Volk — nicht bloß etwa die Priester XIX,

24. XXIV, 1. oder die Aeltesten, die dem Altar nahestehen mochten — segnen. Zu dieser Auffassung unsers Abschnittes veranlaßt mich nicht nur Deut. V, 1. und ff., wo der Verfasser, sich auf unsere Stelle beziehend, ebenfalls von einem zwischen Gott und Israel geschloßnen Bunde spricht, sondern auch Deut. XXVIII, 69., welche Stelle zeigt, daß der Verfasser die Verpflichtung Israel's, den Geboten Gottes nachzukommen, gern einen Bund zwischen Gott und Israel nennt, so wie Exod. XXXII, 6., woselbst von einem Festmahle gesprochen wird, das veranstaltet ist zur Ehre eines eben neu anerkannten Gottes. Es scheint mir gewiß, daß Exod. XX, 24 und ff. mit Rücksicht auf das Deut. erklärt werden muß, dessen Sprache sich in diesen Versen nachweisen läßt, wie die Vergleichung mit Deut. XXVII, 5. 6. zeigt, welche Stelle auch darthut, daß in außerordentlichen Fällen nicht nur beim Heiligthum Opfer dargebracht werden konnten, was ganz mit unserer Ansicht von Exod. XX, 24 und ff. übereinstimmt. Diese Ansicht aber theilet die Gesetzgebung nicht, die den Vorschriften des Deut. und den ihm ähnlichen des Exodus widerstreitet, denn diese erkennt nur die beim Heiligthume dargebrachten Opfer für gültig, sie setzt auch nie die feierliche Theophanie voraus, die Exod. XIX. Deut. V. erzählt wird. Nach allem diesem muß ich erklären, daß ich auch den Dekalog für nicht älter als den übrigen Theil von Exod. XIX—XXIV. halten kann; und wir finden auch wirklich nur im Deut. und Exod. XXXII—XXXIV. Anspielung auf denselben. So glaube ich nun hinlänglich nachgewiesen zu haben, daß wir im Pent. zwei Legislationen unterscheiden können, deren Differenzen nicht unwesentlich sind.

Was nun die Gesetze Exod. XII. 1 — 28. 43 — 51. XVI. XXV — XXXI. XXXV. — Levit. XVII. XXI. — Num. X, 28. XV. XVII — XIX. XXVI — XXVII, 11. XXVIII — XXX. XXXIV—XXXVI. betrifft, so finde ich unter diesen keinen wirklich wesentlichen Widerspruch; und wo man einen etwa

zu finden glaubt, so läßt sich derselbe auf eine wahrscheinliche Weise lösen; auch haben alle diese Abschnitte einerlei Sprachweise. So findet sich in denselben sehr häufig der Ausdruck, dieses Gesetz sey לדרתיכם, und לדרתם, und als angedrohte Strafe נכרת מקרב עמו, oder נכרתה הנפש ההוא מעמיה, welche Formeln im Deut. und den ihm homogenen Gesetzen sich nirgends vorfinden; so wie die Opfergesetze beständig das Wort קרבן anwenden, das im Deut. wenigstens nur sehr selten vorkommt. Diese Gesetzgebung nun ist gewiß während des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste gegeben worden, wie schon Bleek im bibl. exeg. Repert. B. I. und in den Studien und Krit. 1831. 3 H. genügend nachgewiesen, und ich wenigstens habe kein Gesetz dieser Legislation auffinden können, das nicht von Moses gegeben seyn könnte, höchstens könnte ich mir das Gesetz über den Aussatz der Häuser später entstanden denken, Levit. XIV, 33 — 57., keineswegs aber kann die etwa vorkommende Redweise, „wenn du in dein Land gekommen seyn wirst," mich bewegen, ein Gesetz, in dem sie sich findet, dem mosaischen Zeitalter abzusprechen; vergl. Bleek, Repert. p. 13., und so betrachte ich diese Legislation als die älteste des hebräischen Volks, als die Grundlage aller spätern Gesetze desselben, wozu mich außer dem schon von Bleek Bemerkten auch veranlaßt, daß wir in allen diesen Gesezzen keine finden, die sich auf das Verhältniß der Hebräer zu den Völkern Kanaan's beziehen, ein Beweis, daß sie, größtentheils wenigstens, aus einer Zeit herrühren, in der noch keine Berührung zwischen beiden Nationen statt fand. Diese alte, ursprüngliche Gesetzgebung wurde dann in einer spätern Zeit, als das Volk schon längere Zeit in Kanaan ansäßig war, etwas modificirt, und als diese Modification sehe ich die Gesetzgebung an, die wir im Deut. und den ihm gleichartigen Abschnitten des Exodus finden. Der Bequemlichkeit der nach dem Heiligthume Wallfahrtenden willen, wurde nach Exod. XIII. Deut. XVI. an den hohen Festen nur der 7te Tag gefeiert, gegen Levit. XXIII.

Num. XXVIII., und die Feier des 7ten Neumondes und des großen Versöhnungstages gänzlich aufgehoben, damit, weil schon das Laubhüttenfest in den 7ten Monat fiel, die Pilger nicht zu lange von Hause weg seyen, auf der andern Seite aber wurde deutlich geboten, an den 3 hohen Festen nach dem Heiligthume zu reisen und so der unbestimmte Ausdruck מקרא קדש nach den Bedürfnissen der spätern Zeit erläutert. Diese Modification der älteren Gesetze muß man gewiß einer spätern Zeit zuschreiben, ich wenigstens kann mir nicht denken, daß sie von M. selbst herrühren sollten. Wie sollte er zuerst Exod. XII. zwei Tage des Passahfestes als heilige zu feiern gebieten, dann gleich darauf Exod. XIII. nur einen, dann wieder Levit. XXIII. Num. XXVIII. zwei, und endlich Deut. XVI. wieder nur einen? Wie sollte er Exod. XXIII. XXXIV. nur drei hohe Feste jährlich zu feiern befohlen haben, dann Levit. XXIII. Num. XXVIII. XXIX. fünfe und Deut. XVI. wieder nur drei? Eben so wenig kann ich mich überzeugen, daß die Zehntgesetze Num. XVIII. und Deut. XIV. auf einen Gesetzgeber zurückgeführt werden können; denn hier ist der Widerspruch noch viel auffallender, und wollte das Deut. die Entrichtung eines zweiten Zehnten gebieten, so würde wohl irgendwo מלבד מעשר הכהנים oder חלרים beigefügt worden seyn, wie sich eine solche Erklärung Deut. XXVIII, 69. findet, obschon dort auch ohne dieselbe alles deutlich wäre, und in den Opfergesetzen Num. XXVIII. und XXIX., wo mit großer Genauigkeit angegeben ist, welche Opfer, außer den gewöhnlichen, täglichen Opfern, מלבד, oder על-עלת התמיד an den Festen sollen dargebracht werden. Was nun die Sprache dieser ältern Gesetzgebung des Pent. betrifft, so scheint sie mir die der sogenannten Elohimquelle der Genesis zu seyn, und ich bin überzeugt, daß die Abschnitte, welche ich, in meinen krit. Untersuch. über die Genesis, dieser Quelle glaubte zuweisen zu müssen, von demselben Verfasser herrühren, der uns diese ältere

Gesetzgebung aufbewahrt hat. Der ausführliche Beweis dafür würde die Grenzen eines für eine Zeitschrift berechneten Aufsatzes überschreiten, ich kann mich hier bloß berufen auf die Gleichheit der Sprache dieser Gesetze mit dem Passahgesetze Exod. XII., welches auch de Wette als elohistisch anerkennt, auf die schon oben aus denselben citirten Formeln, vgl. Genes. XVII, 12. 14., und auf die Schlußformeln, die sich regelmäßig nach mehreren zusammengehörenden Gesetzen finden, Levit. VIII, 37. 38. XI, 46. XV, 32 u. s. w. Num. V, 29. XXIX, 39. und die den Schluß- oder Eingangsformeln Genes. II, 4. X, 20. 30. 31. XXXVI. 9. 14. 17. 20 u. s. w. analog sind; mache mich aber anheischig, einen bis ins einzelnste gehenden Beweis für meine Behauptung zu liefern, falls man einen solchen von mir verlangen würde. Gehört nun aber die ältere Legislation des Pent. der Elohimquelle an, so ist zu vermuthen, daß ihr auch einige geschichtlichen Abschnitte der 4 letzten Bücher des Pent. müssen zugewiesen werden, und wirklich zeigt sich die Sprache der Elohimquelle deutlich Exod. I, 1—7. II, 23—25. VI, 2 — VII, 7., wie auch schon von de Wette zugegeben wurde; und Gramberg erkennt sie noch Kap. XVI., ja Ewald hat sie mit Zuverläßigkeit sogar Deut. XXXII, 48—52 nachgewiesen. Ich schreibe ihr aus sprachlichen Gründen noch zu Num. XX, 1—13. XXV. XXVII, 12—13. XXXI. XXXIII, 1—49. (wofür ich hier aus angeführten Gründen den Beweis wieder nicht leisten kann, ihn aber zu leisten vermag), ja auch Deut. XXXIV, 7. 8. 9. zeigt, daß sie benutzt wurde, und selbst im Buche Josua finde ich ihre Sprache wieder. Entschieden gehört ihr V, 10—12 an, so wie der größte Theil des Abschnittes, der die Vertheilung des Landes unter die 12 Stämme erzählt XIII, 15 — 33. XIV, 1 — 5. XV — XVII, 13. XVIII, 11 — XXI. Die hier einigemal vorkommenden Ausdrücke ראשי אבות, מטות, so wie das häufig wiederkehrende למשפחותם sind der ältern Schrift theils eigenthümlich, theils doch gewöhnlicher als der neuern, und namentlich finden wir dieselbe

Sprachweise Num. I. und XXVI. wieder. Dazu kömmt noch, daß XXI. nicht nur dieselbe Sprachweise hat, wie Num. XXXV, 1 — 8; sondern daß wir nur hier Vs. 19, nach der Eigenthümlichkeit der Elohimquelle die Priester von den Leviten gesondert finden, und auch die drei Familien des Stammes Levi hier wieder, wie in Num. und Levit., aufgezählt sind. Diese ältere Schrift oder Elohimquelle schloß sich wohl mit der Nachricht vom Tode Josua's und Eleazar's, daß XXIV, 32. derselben noch angehöre, hat schon Bleek vermuthet. Nun können wir den Umfang und den Zweck der Elohimquelle, die unserm Pent. zu Grunde liegt, übersehen; sie wollte die Geschichte des Volkes Israel von Anfang der Welt bis zur Vertheilung des Landes Kanaan erzählen, und alle ihr angehörende Verheißungen der Genesis lassen uns nun auf diese Absicht ihres Verfassers schließen, vgl. Genes. XVII, 4. XXVIII, 4. XXXV, 12. u. s. w. Diese ältere Schrift wurde dann vom Verfasser unsers Pent. und unsers Buchs Josua, der ein und derselbe ist, theils wörtlich aufgenommen, theils auch nur von ihm benutzt.

Dem Verfasser des Pent. gehören das Deut. und die demselben homogenen Abschnitte des Exod. an; welche der historischen Stücke der Bücher Exod. und Num. von ihm herrühren, wollen wir nun darzuthun versuchen. Betrachten wir das Deut. und die mit ihm übereinstimmenden Abschnitte des Exod. XIX — XXIV. XXXII — XXXIV. näher, so finden wir mehreres, das wir in den Abschnitten, die mit Sicherheit der Elohimquelle zuzuweisen sind, nirgends antreffen, und von dem einiges z. B. die Aufzählung aller, Kanaan bewohnenden, Völker, und der Befehl, sie zu vertreiben, und die Angabe des Euphrats als Grenze des von den Hebräern in Besitz zu nehmenden Landes, schon früher angeführt worden. Aber es ist dort die Rede von einer feierlichen, in die Sinne fallenden Offenbarung Gottes, und einem Herabkommen desselben; und Exod. XXXIII, 3. Deut. XXXI, 14. 15. spricht von einer Wolkensäule, aus

der Gott mit M. redet, (die Elohimquelle läßt die Stimme Gottes von der Bundeslade her kommen, Num. VII, 89. Exod. XXV, 21. 22.), Josua erscheint als Diener des M. Exod. XXIV; 13. XXXIII, 10. 11. Deut. I, 38.; Exod. XXXIII, 3. Deut. V, 3. XI, 9. XXXI, 20. hat, die Fruchtbarkeit Palästina's zu beweisen, die Redweise זבת חלב ודבש, Exod. XXXIII. vermischt auf eine auffallende Weise die Gegenwart Gottes mit der seines Engels, M. erbittet sich Exod. XXXIII, 16. ein Wahrzeichen von Gott, daß er seinem Volke wieder gnädig seyn wolle. Suchen wir nun nach diesen Eigenthümlichkeiten in dem historischen Abschnitte der Bücher Exod. und Num., so finden wir mehrere, in denen wir dieselben antreffen, so gleich Exod. III., woselbst eine sinnliche Offenbarung des vom Himmel herabgekommnen Gottes erzählt wird, die dann in die seines Engels übergeht, und V. 8. 17. haben זבת חלב ודבש, auch finden wir hier die meisten kananitischen Völker aufgezählt; wir werden also dieses Stück dem Ueberarbeiter der Elohimquelle, oder dem Verfasser unsers jetzigen Pent. zuweisen. Exod. III. hängt enge mit IV. zusammen, indem uns das auffällt, daß M. sich ein Wahrzeichen seiner Sendung von Gott erbittet; mit V—VI, 1. VII, 8—XI. In allen diesen Stücken herrscht dieselbe Darstellung, dieselben Redweisen kehren immer wieder, auch sie rühren also vom Verfasser des Pent. her. Ferner erzählte er, jedoch mit Benutzung der Elohimquelle, den Auszug des Volks aus Aegypten, XII, 29—42.; auch XIII, 3—XV. gehört ihm an, jedoch ist XIII, 19. die ältere Quelle benutzt. Man bemerke hier XIII, 5. die Herzählung der kananitischen Völker, 21. 22. XIV, 19. 24. die Feuer- und Wolkensäule, und vergl. XV, 17. mit XXIII, 20. Sodann rührt XVII. vom Verfasser des Pent. her, 6. kömmt Gott herab, 5. spielt auf die ägyptischen Plagen an, 6. redet ferner vom Horeb wie III, 1. 5. und gewöhnlich im Deut., 14. erhält M. Befehl, etwas aufzuzeichnen, wie oft im Deut. auch von ihm erzählt wird, er habe etwas aufgeschrieben, und

wie Exod. XXXIV, 27. vergl. auch XXIV, 7. Außer den bereits angegebenen Stücken, gehören dem Verfasser auch noch die schon oft erwähnten Abschnitte Exod. XIX—XXIV. XXXII—XXXIV. an. Auch XXXI, 18. mag von ihm herrühren, denn die Elohimquelle weiß nichts von diesen Tafeln, und mit Ausnahme von XXXII u. ff. erwähnt ihrer erst das Deut. wieder. Im ganzen Levit. folgt der Verf. der Elohimquelle nur bei den, unter sich nicht enge zusammenhängenden, Gesetzen, XVIII—XX. mag er hier einiges beigefügt haben, wenigstens findet sich XX, 24. die Redensart זבת חלב ודבש. Im Buche Numeri finden wir die Eigenthümlichkeiten, die die Sprachweise des Verfassers von der Elohimquelle unterscheiden, zuerst X, 29. und können sie bis zu Ende vom Kap. XIV. wahrnehmen. XI, 25. steigt Gott in der Wolke herab, auch zeigt 24. und 26. daß das heilige Zelt außerhalb des Lagers war, wie Exod. XXXIII, 7., XII, 5. steigt Gott wieder in der Wolkensäule hernieder, und V. 8. ist wie Exod. XXXIII, 11., XIV, 8. hat זבת חלב ודבש, auch vergleiche man V. 14. mit der so eben aus dem Exod. citirten Stelle, und mit Deut. V, 4., doch glaube ich, daß hier eine Nachricht der Elohimquelle zu Grunde gelegen, die der Verfasser weiter ausführte, was auch in Beziehung auf XVI. gilt, woselbst sich aber die Erzählung der älteren Schrift noch mit Sicherheit aussondern läßt. Eben so gehört dem Verfasser an XX, 14—XXI., denn es wird im Deut. immer auf die Siege über Sihon und Og angespielt, und auch die Redweise הכה לפי חרב ist ihm gewöhnlich. Auch XXII—XXIV. ist nicht aus der ältern Schrift entnommen, sondern trägt die Eigenthümlichkeiten des Verfassers, vergl. XXII, 5. 11. mit Exod. X, 15. und V. 28. 33. haben wie Exod. XXIII, 14. רגלים für das sonst gewöhnliche פעמים, auch erzählt dieses Kap. von einer sinnlichen Erscheinung eines höheren Wesens; XXIII, 3. 4. 16. hat נקרה יהוה wie Exod. III, 18. V, 3., V. 5. erinnert an Exod. IV, 15. Ferner gehört

wohl XXXII. dem Verfasser an, doch hat er da die ältere Quelle benutzt; und noch XXXIII, 50—56.

Betrachten wir nun das Buch Josua, so läßt sich leicht nachweisen, daß es, wie es jetzt ist, immer mit dem Deut. zusammenhing, also denselben Verfasser haben muß, der kein andrer seyn kann, als der, von dem der Pent. in seiner jetzigen Form herrührt. Der Zusammenhang des Buches Josua mit dem Deut. und die Gleichartigkeit des Stils beider Schriften ist schon längst anerkannt; und wir finden auch im Buche Josua wie im Deut. keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten, III, 3. VIII, 33. (nur XXI, 19. aus der Elohimquelle entlehnt, hebt den Unterschied zwischen ihnen wieder hervor). I, 4. gibt den Euphrat als die Grenze des Landes an, I, 1. erscheint Josua als Diener des Mose, wie ihn der Verfasser des Pent. darzustellen liebt. I, 10. III, 2. XXIII, 2. XXIV, 1. reden von שטרים wie Exod. V, 10. Deut. I, 15., während die ältere Schrift diesen Ausdruck nie gebraucht. V, 14. erzählt von einer Erscheinung, wobei Gott und Engel, nach der Weise des Verfassers des Pent., in einander übergehen, IV, 13. 16. redet von den Fluthen des Jordan, wie Exod. XV, 8. von denen des rothen Meeres; II, 10. IX, 10. setzen den wunderbaren Durchgang durchs rothe Meer, so wie die Siege über Sihon und Og voraus, das alles vom Verfasser erzählt worden, und IX, 24. das Gebot, die kananitischen Völker zu vertilgen, auch setzt das Buch Josua wie das Deut. immer voraus, daß die Leviten keinen Besitz haben, nur von ihrem Antheil an den Opfern leben, (mit Ausnahme vom Kap. XXI., über das schon geredet worden), und nirgends ist von einem Zehnten die Rede. Ferner setzt VIII, 30. Deut. XXVII. voraus; XXIII, 6. redet von einem ספר הברית, wie nur der Verfasser, nie die ältre Quelle; und 8. hat die im Deut. so häufige Redweise דבק ביהוה, 15. ist wie Deut. XXVIII, 15., XXIV. hat dieselben Redweisen und ist voller Beziehungen auf Abschnitte, die

dem Verfasser eigenthümlich sind, besonders 6—12., 13. ist wie Deut. VI, 11. Auch die Erzählung eines neuen Bundes 25. und die Erzählung, daß Josua alles aufgeschrieben V. 26., ist ganz der Weise des Verfassers entsprechend. Vergl. Exod. XXIV. XXXIV, 27. Deut. XXVII. XXVIII, 69.

Wir müssen nun auch das Verhältniß der, dem Verfasser angehörenden, Aufsätze zu den Abschnitten der Genesis betrachten, die ich in meinen kritischen Untersuchungen über dieses Buch der Jehovaquelle zugewiesen habe. Mir scheint, daß sich hier große Uebereinstimmung nachweisen lasse, was ich, ohne ins Einzelne einzugehen, nun versuchen will. Die Jehovaquelle redet hin und wieder von einem Herabkommen Gottes, Genes. XI, 5. XVIII, 21. XVI, 7. XXXII, 26., auch wohl III, 8., die Offenbarung Gottes geht oft über in die eines Engels XVIII. XIX. oder umgekehrt, XVI, 7. XXII, 15., was alles zu den Eigenthümlichkeiten des Verfassers des Pent. gehört. Nur einmal hat die Elohimquelle einen solchen Uebergang XXI, 17., allein eben darum vermuthe ich, dort möchte das Wort מלאך vom Verfasser des Pent. herrühren, der analog Kap. XVI. erzählen wollte. Ferner redet die Jehovaquelle XV, 18. von einem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen, mit den Worten כרת ברית, wie die Elohimquelle nie, auch ist in dieser Stelle der Euphrat als Grenze des Landes der Hebräer angegeben, 19. 20. zählen alle kananitischen Völker auf, 13. 14. weisen auf die Bedrängniß in Aegypten und den glorreichen Auszug aus diesem Lande, und wie Exod. IV. M. sich ein Beglaubigungszeichen seiner göttlichen Sendung von Gott erbittet, so erbittet sich Abrah. hier, und sein Sklave XXIV. ein Wahrzeichen von Gott. Die, schon von Gramberg, als Kennzeichen der Jehovaquelle angeführten Redweisen, „wie Sand am Meer, wie Sterne des Himmels", finden sich nicht nur in der Genesis, sondern auch Exod. XXXII, 13. Deut. I, 10. Endlich setzt

die Jehovaquelle Genes. XXXVIII. die Pflichtehe voraus, die Deut. XXV, 5—10. geboten wird. Ist so nachgewiesen, daß die Jehovaquelle als Werk des Verfassers des Pent. zu betrachten ist, so können wir aus der Genesis noch einige Gründe entlehnen, ihm Num. XXII—XXIV. noch mehr zu sichern; der Engel mit dem gezückten Schwert erinnert an die Cherubim Genes. IV., die redende Eselin an die redende Schlange, Num. XXIII, 10. an Genes. XII, 16., die 2. Hälfte von Num. XXIV, 9. an Genes. XII, 3. XXVII, 29.

So glaube ich nun nachgewiesen zu haben, daß der Pent. und das Buch Josua von Einem Verfasser herrühren, und daß derselbe eine ältere vorgefundne Schrift seiner Arbeit zu Grunde legte, dieselbe oft wörtlich abschrieb, hin und wieder nachahmte, vergl. Levit. XXVI. mit Deut. XXVIII., Genes. XLIX. mit Deut. XXXIII., öfters aber auch ihre Aussagen mit Bewahrung seiner Selbstständigkeit nur benutzte, und damit verband, was ihm selbst, entweder aus der Tradition oder sonst woher, bekannt war. Auch hat er hin und wieder seinen Abschnitten Beziehungen auf Stücke der ältern Schrift eingeschoben, wie z. B. Exod. XIX, 11.

Indessen kann ich nicht glauben, daß der Verfasser sein Werk mit dem Buche Josua geendet habe; das Buch der Richter steht mit ihm in zu enger Verbindung, und seine zwei ersten Kapitel bestehen fast bloß aus dem Buche Josua entnommenen Stellen, auch III, 1—5. ist fast wie Jos. XIII, 1—6., und was Richter II. als Zweck dieses Buches angibt, zu zeigen, wie Jehova die Hebräer fremden Völkern dienstbar werden ließ, so oft sie sich der Verehrung anderer Götter hingaben, das deutet schon Jos. XXIV, 31. an, welche Stelle Richter II, 7. sich wiederfindet; so wie auch, daß Jos. XXIV. alle Gutthaten Gottes gegen Israel hervorhebt, und daran V. 20. die Drohung anknüpft, Gott werde Untreue gegen ihn nicht ungestraft lassen, ver-

muthen läßt, der Verfasser wolle die Wahrhaftigkeit Gottes auch in dieser Hinsicht nachweisen, wie er sie in anderer Jos. XXI, 45. nachgewiesen, immer jedoch hinweisend auf die Gnade Gottes, der auch das sündige Volk nicht ganz verwirft, vergl. Deut. V, 25—31. Ja man kann sagen, daß dieser Plan des Verfassers sich schon Exod. XXIII, 20. u. ff. XXXIV, 12. u. ff. und dann besonders auch im Deut. zeige. Aber auch die Ausdrucksweise des Verfassers des Pent. und des Buches Jos. findet sich im Buche der Richter wieder; Richter II, 1—5. ist zwischen der Offenbarung Gottes und der eines Engels kein Unterschied gemacht; V. 2. 3. ist wie Exod. XXIII, 24. 28. 29. 33. 34. Num. XXXIII, 52. 55., 5 läßt auf die Erscheinung Opfer dargebracht werden, der freieren Sitte des Verfassers gemäß, wie Exod. XVII, V. 11. hat עשה רע בעיני יהוה, wie Deut. IV, 25. IX, 18. XVII, 2. 5., V. 15. weist auf die Drohungen des Deut. zurück. III, 6. ist wie Deut. VII, 3. 4., und V. 11. 30. haben die im Buche Josua häufig vorkommende Formel שקטה הארץ. Jos. XI, 23. XIV, 15.

Dieselbe Sprachweise herrscht auch Kap. IV. und V. man vergl. hier besonders noch IV, 15. ויהם mit Exod. XIV, 24. Jos. X, 6. und Deut. VII, 23., und V. 11. weist zurück auf Num. X, 29., V, 1. hat das Zeitwort פרע, loslassen, wie Exod. V, 4. XXXII, 25., das Hauptwort פרעות, Fürsten, wie Deut. XXXII, 42.; mit 3. sind Exod. XV, 2. Genes. XXIV. 3. Deut. XXXII, 1. zu vergleichen, 4. 5. haben Aehnlichkeit mit Deut. XXXIII, 2. und spielen auf Exod. XIX. an, 23. redet, wie auch sonst der Verfasser häufig, von einem Engel Jehova's, und 31. hat ותשקט הארץ. Auch VI—IX. zeigen durchaus die Manier des Verfassers des Pent. und des Buchs Josua; auf VI, 1. will ich kaum hinweisen, so sehr zeigt er die Eigenthümlichkeit unsers Schriftstellers, 9. ist wie Exod. XXIII, 28. Ferner geht in diesem Kap. die Erscheinung des Engels in die Gottes über; 17. 36. u. ff. erbittet sich Gideon von

Gott ein Wahrzeichen, 13. redet von נפלאות Gottes, wie Exod. XXXIV, 10., besonders aber sind hier 22—24. zu beachten, wir finden in ihnen den Glauben, wer Gott schaue, müsse sterben, wie Genes. XVI; die Ausdrücke, man habe eine Engelserscheinung gesehen פנים אל־פנים, wie Num. XII, 8. Exod. XXXIII, 8. Kap. VII, 11. hat den seltnen Ausdruck חמשים, wie Exod. XIII, 18. Jos. I, 14. IV, 12., 12. hat den unserm Verfasser eigenthümlichen Ausdruck „wie Sand am Meer." VIII, 27. bemerkt, das Efod sey der Familie des Gideon למוקש geworden, ein Ausdruck, von dem schon einigemal gezeigt worden, daß er unserm Schriftsteller angehöre, und wodurch er die folgende Erzählung einleiten will, indem er die Greuelthat Abimelechs als eine von Gott über Gideons Familie verhängte Strafe darstellt; endlich hat V. 28. noch ותשקט הארץ. Untersuchen wir Kap. X—XII. näher, so gewähren sie dasselbe Resultat; man schaue z. B. auf X, 6.; und XI, 14—28. stimmen ganz mit Num. XXI, 21. u. ff. überein, und setzen das dort Erzählte voraus, und die Entrüstung des Stammes Ephraim Kap. XII. erinnert an VII, 1. u. ff. und auch XIII—XVI. sind ganz wie die übrigen Abschnitte unsers Buchs. Ich mache hier aufmerksam auf die Engelserscheinung, die ganz mit VI. und den in der Genesis erzählten Erscheinungen harmonirt; man vergl. 3. 4. 7. mit Genes. XVI, 11.; 17. 18. mit Genes. XXXII, 28. 29.; V. 22. findet sich wieder der Glaube, wer ein höheres Wesen geschaut, müsse sterben. XIV. und XV. mischen Verse in die Erzählung ein, wie Genes. IV. Num. XXII. u. f. und zwar haben wir hier IV, 18. gereimte Verse, wie Genes. IV., V, 29. auch hat XIV, 6. viel ähnliches mit III, 10. VI, 34.; und XVI, 17. weist auf XIII. zurück. 24. hat ebenfalls gereimte Verse; und 30. bezieht sich auf die frühern Vorfälle im Leben Simsons.

Mit dem Tode Simsons endigt sich das Werk, der Verfasser hat das Ziel erreicht, nach dem er strebte; und

von nun an finden wir alles ganz anders. Die folgenden Bücher erzählen uns von keinen in die Sinne fallenden Theophanien mehr, keine Helden treten mehr auf, die selbstständig für sich handeln, die Propheten leiten von nun an alles, und sind von nun an Hauptpersonen.

Sollte dieser Aufsatz beachtet, und über einiges, was hier nur kurz angedeutet werden konnte, ausführlichere Nachweisungen von mir verlangt werden, so versichere ich hier noch einmal dieselben zu geben.

3.

Ist die Lehre von der Auferstehung des Leibes wirklich nicht eine alt-persische Lehre?

Von

J. G. Müller,

Theol. Lic. und angestelltem Lector an der theol. Facultät zu Basel.

Herr Licentiat Hävernick hat in seinem Commentar über den Propheten Daniel a) die in neuerer Zeit ziemlich allgemein angenommene Ansicht zu widerlegen gesucht, daß die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage in dem Zend-Avesta gelehrt und von dorther zu den Juden gekommen sey. Er sucht zu zeigen, wie ganz andere Vorstellungen von dem Zustande jenseits sich fänden in den alten, anerkannt echten Büchern des Zend-Avesta, ganz andere wiederum in dem jüngern Buche Bundehesch. Hier im Bundehesch finde sich die Auferstehung allerdings ganz deutlich und bestimmt vorgetragen, — ein Aufsparen

a) Zu Daniel XII, 2.

der Menschen bis zum jüngsten Tage, — ein bei dem allgemeinen Weltgerichte auferstehender Körper, der erst die Wiedererkennung möglich macht, — ein himmlisches Richten, und ein neues Scheiden der Guten und Bösen. Dagegen in den Büchern des Zend-Avesta ein sogleich nach dem Tode über die Menschen ergehendes Gericht, — ein Leib, den die Seelen der Verstorbenen bald nach ihrem Tode erhalten, — ein bloßes Zerstören des Ahrimanischen Reiches am Ende der Zeit durch die reine Kraft des Gesetzes. Diese ältere Ansicht, bemerkt Herr Hävernick, einer gleich nach dem Tode erfolgenden Fortsetzung des irdischen Lebens entspreche durchaus dem Geiste der alten polytheistischen Religionen, — die jüngere Ansicht aber des Buches Bundehesch widerstrebe dem Geiste des ältern Parsismus, und sey durch christlichen Einfluß entstanden, mithin als einer der jüngern Bestandtheile des Buches Bundehesch anzusehen.

Obschon Herr Verfasser seine Sache in mancher Beziehung gründlicher geführt hat, als seine Vorgänger, die nicht genau genug zwischen Zend-Avesta und Bundehesch schieden, und sich deßhalb Ungenauigkeiten zu Schulden kommen ließen, so kann ich ihm doch in dem eigentlichen Resultate seiner Untersuchung nicht beistimmen, daß nämlich die persische Lehre vor der Auferstehung des Leibes am jüngsten Tag einer jüngern Zeit angehöre und durch christlichen Einfluß zu erklären sey. Was aber die Frage betrifft, ob die hebräischen Propheten Ezechiel, Jesaias und Daniel, so wie die spätern Juden diese Lehre von den Persern erhalten haben oder nicht, so lasse ich dieselbe hier ganz unberührt, indem die Ausmittlung des Verhältnisses der hebräischen und jüdischen Vorstellungen zu einander sowohl als zum Auslande eine besondere Behandlung erfordert, welche sich nicht leicht von der gesammten hebräi-

schen und jüdischen Dogmengeschichte trennen läßt. Ich beschränke mich also bloß auf die persische Lehre an sich, indem dieselbe nicht bloß für die biblische Dogmengeschichte, sondern allein schon für die Geschichte der polytheistischen Religionen von großer Wichtigkeit ist. Uebrigens hat dieser Gegenstand eben eine solche Allgemeinheit, daß ich hier eine gewisse allgemeine Bekanntschaft mit dem persischen Religionssysteme voraussetzen muß und darf.

Ich habe nun gegen Herrn Hävernick dreierlei zu untersuchen, einmal, ob der Theil des Buches Bundehesch, in welchem diese Lehre vorgetragen ist, nicht älter sey, als die gegenwärtige Gestalt dieses Buches? dann, ob dieselbe nicht schon den Griechen bekannt war? und zuletzt, ob denn wirklich im Zend-Avesta nichts von dieser Lehre vorkomme?

I. Die Hauptstelle, in welcher die persische Auferstehungslehre vorgetragen wird, und welche man auch gewöhnlich für dieselbe anführt, findet sich allerdings im Buche Bundehesch, und zwar im ein und dreißigsten Abschnitte desselben a). Nachdem dort gesagt worden, was das Gesetz über die Nahrung der Menschen berichte, welche sie in der Zeit zu sich nehmen werden, die der Todten Auferstehn vorangehe, heißt es „darnach wird Sosiosch „die Todten beleben, wie geschrieben steht: Zoroaster „fragte Ormuzd und sprach: der Wind führt den Staub „der Körper fort, Wasser nimmt ihn mit sich; wie soll „der Leib denn wieder werden? wie soll der Todte auferstehn? Ormuzd antwortete: Ich bins, der den all„weiten, sternenreichen Himmel im ätherischen Raume „hält; macht, daß er (hier zeigte er aufs Himmelantlitz) „in Tiefen und Weiten Licht, was einst in Nacht vergraben „war, ausstrahlen muß. Durch mich ist die Erde worden— „zur Welt von Dauer und Bestand; die Erde, worauf

a) Bei Kleuker, Bd. III. S. 111. ff.

„der Herr der Welt wandelt u. s. w. Ich bin Schöpfer aller „Wesen. Trete der Arge auf, und versuche Auferweckung — „umsonst wird ers versuchen; keinen Leichnam wird er „beleben können. Sicher und gewiß sollen deine Augen „einst durch Auferweckung alles neu leben sehen. Ge„rippe sollen Sehnen und Adern bekommen. Und ist die „Todtenauferweckung vollendet, so wird sie kein zweites „Mal erfolgen, denn um diese Zeit wird die verklärte „Erde Gebeine, Wasser und Blut und Pflanzen und Haar „und Feuer und Leben geben, wie beim Beginn der Dinge." Dann wird die Ordnung der Auferstehung angegeben, Kajomorts wird der Erstling der Auferstehung seyn, dann folgen Meschia und Meschiane, und zuletzt das übrige Menschengeschlecht, die Wiederbelebten erkennen sich, und es geschieht die Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten, erstere gehen ein in den Gorotman, die Wohnung Ormuzds und der Izeds [a]), die Ungerechten aber in den Duzakh oder den höllischen Abgrund.

Es ist nun allerdings schon längst anerkannt, daß das Buch Bundehesch seiner jetzigen Gestalt und Zusammenstellung nach in eine spätere, d. h. in die arabische Zeit gehöre [b]). Es wird darin der Aschkaniden, so wie des Untergangs der Sasaniden und der Herrschaft der Araber gedacht [c]). Allein dieses Buch enthält sehr alte Theile, zu denen auch derjenige gehört, aus welchem die obige Beschreibung der Auferstehung entnommen ist, und

a) Dafür kommt der Ausdruck Gorotman auch in dem Zend-Avesta mehrere Male vor neben dem andern, Behescht; obschon beide Vorstellungen nicht dürfen verwechselt werden; Gorotman ist ein Gebirge, dem Perser Bild himmlischer Wohnungen, der Olymp der Griechen, vergl. Kleuker I. S. 161. f., während Behescht eher der spätern Vorstellung vom Elysium entspricht.

b) Vergl. Heeren's Ideen Bd. I. S. 323. Anm. 4. Bretschneider's Dogmatik der Apokryphen S. 326. u. a. m.

c) Vergl. XXXIV. bei Kleuker, Bd. III. S. 121.

schon Rhode hat hiebei geltend gemacht, daß dieser Abschnitt selbst als alt angegeben werde, indem der Zusammensteller sich mit den Worten auf das Gesetz beruft: das Gesetz berichtet, — denn so stehet geschrieben, — wie geschrieben stehet a). Da nun aber im Bundehesch viele neue Bestandtheile, zum Theile von spätern Sekten sich finden sollen, so sucht Herr Hävernick sämmtliche Berufungen des Bundehesch auf das Gesetz dadurch zu entkräften, daß er sie für betrügerische Formeln und willkürliche Einkleidungen erklärt, ersonnen, um dem Buche Eingang zu verschaffen.

Um diese letztere Einwendung zu widerlegen, müssen wir auf zwei Puncte hin unsre Blicke richten, einmal auf andre Abschnitte des Buches Bundehesch, in welchen ebenfalls Stellen aus dem Gesetze citirt werden, und dann wieder ins Besondere auf unsern ein und dreißigsten Abschnitt. Während nämlich von keiner solchen Anführung die Unechtheit und der Betrug nachgewiesen ist, noch nachgewiesen werden kann, finde ich nächst der unsrigen noch zwei Stellen vor, bei denen die Wahrhaftigkeit und Echtheit der Citation bewiesen werden kann.

Es wird nämlich auf ähnliche Weise in dem vier und dreißigsten Abschnitte b), welcher namentlich spätere Bestandtheile enthält, die Zeiteintheilung der 12000 Weltjahre je nach drei Jahrtausenden mit den Worten eingeführt: „Im Gesetz stehet." Nach dieser Stelle war nämlich in den drei ersten Jahrtausenden das Himmelsvolk allein, Kajomorts und der Stier machen die zweiten drei Jahrtausende, dann lief Peetiareh (Ahriman) aus in die Welt. Dieselbe Eintheilung wird erwähnt gleich am Anfange des ersten Abschnittes des Bundehesch, und zwar mit

a) Die heilige Sage des Zendvolks, S. 51. Die Stellen aus dem Bundehesch finden sich bei Kleuker, B. III, S. 111. 113. 115.

b) Bei Kleuker B. III. S. 119.

den Worten: „Zend lehrt", — „und so stehet im Gesetze der Mahestans" (der Schüler Zoroaster's). Nach dieser letztern Stelle schuf Ormuzd in den ersten drei Jahrtausenden den Himmel, dann erhob sich Ahriman, und schuf seine Dews, soll aber unterliegen nach neun Jahrtausenden a). Die drei ersten von diesen neun Jahrtausenden regiert Ormuzd allein, in den drei folgenden Ormuzd und Ahriman, im letzten Ahriman. Von dieser Abtheilung der 12000 Weltjahre weiß nun der Zend-Avesta nichts, obschon öfters der geschaffenen Zeit von 12 Jahrtausenden Erwähnung geschieht. Die Anführungen des Bundehesch sind also entweder trügerisch, oder aus alten, später verloren gegangenen Büchern entnommen. Daß solche heilige Bücher auch wirklich verloren gegangen sind, behaupten die Perser selbst b), und nur der Zend-Avesta hat unter vielen darum der Vernichtung entrinnen können, weil er sich als öffentliches Gebetbuch und eigentliche Agende der Perser im Gebrauch und in Vieler Händen erhielt. Damit ist nun freilich erst die Möglichkeit bewiesen, daß aus ältern Büchern citirt werden könne, was in dem Zend-Avesta nicht steht. Die Wirklichkeit solcher Citationen ergibt sich auf einem andern Wege. Theopomp, der gelehrte Geschichtforscher und Zeitgenosse Alexander's des Großen, berichtet nämlich, daß nach der Lehre der Mager Ormuzd 3000 Jahre herrsche, 3000 Ahriman, und andre 3000 Jahre beide im Kampfe leben: *κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον* c). Durch das Ein-

a) Offenbar vom Ende der ersten drei Jahrtausende an gerechnet, und nicht, wie Kleuker will, vom Anfang an.

b) Rhode a. a. O. S. 19. 29.

c) Die Stelle hat Plutarch aufbewahrt de Iside et Osiride cap. 47. Ueber die ausgebreitete geschichtliche Gelehrsamkeit Theopomp's vergl. Dionys. Halic. epist. ad Cn. Pompeium de praecipuis historicis §. 6.

treten dieses Zeugnisses des griechischen Geschichtschreibers zu Gunsten dieser zwei Stellen über die abwechselnde Herrschaft der Weltjahre ist wenigstens einstweilen ein günstiges Vorurtheil für die Anführungen des Bundehesch im Allgemeinen gewonnen. Es kann uns dieß vorsichtig machen, nicht zu schnell anzunehmen, daß einem ganzen Volke habe aufgebunden werden können, etwas stehe in seinen alten Religionsurkunden, was erst durch ganz neuen Einfluß diesem Volke bekannt wurde.

II. Wie es sich aber in dieser Beziehung im Allgemeinen mit den Anführungen des Bundehesch verhält, so auch im Besondern mit der Stelle, welche die Lehre von der Auferstehung des Leibes am Weltende behandelt. Die Beweisführung führt uns zu unserer zweiten Hauptfrage, ob denn nicht schon den alten Griechen diese persische Lehre bekannt war? Herr Hävernick leugnet dieß auf das Bestimmteste, indem er die Stellen, die bisher dafür angeführt wurden, als nichts beweisend ansieht. Allein derselbe Theopomp berichtet, indem er unmittelbar an die oben angeführten Worte folgende anschließt: *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν ᾅδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους, μήτε σκιὰν ποιοῦντας.*

Das Wort *τέλος* kann sich dem ganzen Zusammenhange nach nicht auf das Lebensende der einzelnen Menschen beziehen, sondern muß das Ende jener Jahrtausende bezeichnen, von denen im Vorhergehenden die Rede war; und mit dem Verlassen des Hades, *ἀπολείπεσθαι ᾅδην*, kann der Grieche nur eine leibliche Wiederbelebung der Todten am Ende der Welt bezeichnen, wobei ich es dann allerdings sehr erklärlich finde, wenn Herr Hävernick gegen alle Autorität der Handschriften geneigt ist, *ἀπολεῖσθαι* für die richtige Lesart zu halten. Jene Aussage Theopomp's und die gewöhnliche Erklärung desselben wird durch eine andere desselben Schriftstellers noch bestätigt: *ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔσεσθαι ἀθανά-*

τους a). Herr Hävernick freilich findet in dieser Stelle einen Beweis für seine Ansicht, indem das Wort ἀναβιοῦν ein unbestimmter, allgemeiner Ausdruck, der überhaupt Unsterblichkeit oder Seelenwanderung anzeige, und dessen Gebrauch bei Theopomp um so beachtenswerther sey, da die Griechen den bestimmten Gebrauch von ἀναστῆναι, ἀνάστασις in dem Sinne einer leiblichen Wiederbelebung des Menschen gar wohl gekannt hätten. Allein diese Bemerkung ist durchaus unrichtig. Im Gegentheil! wie bei Homer das Wort ἀναστῆναι in der Bedeutung von dem wieder aus dem Hades befreit werden gebraucht wird, so bei den Prosaikern neben ἀνεγείρειν und ἀνελθεῖν die Ausdrücke ἀναβιοῦν und ἀναβιώσκεσθαι, also im Gegensatze zur Unsterblichkeit im Hades. Da Herr Hävernick seine Meinung über den Gebrauch letzterer Worte Knapp verdankt b), und dieser mit Recht in großem Ansehen steht, so bin ich genöthigt, für meine Behauptung den Beweis zu leisten.

Schon Plato c) gebraucht das Wort ἀναβιώσκεσθαι von der wetterwendischen Menge, welche eben so leicht tödte, und wieder, wenn es ihr möglich wäre, ins Leben zurückrufen würde. Eben so wird bei Athenäus d) ἀναβιοῦν von der Wiederbelebung des durch den Typhon getödteten Herkules angewendet; und Pausanias e) erzählt, als die Lacedämonier die Nachricht von der Entweichung des Aristomenes aus dem Käadas vernommen hätten, sey sie ihnen so wunderbar und unglaublich vorgekommen, als wenn ihnen gesagt worden wäre, daß ein gestorbener Mensch aus eigner Kraft wieder das Leben erhalten hätte, ἢ εἴ τινα τεθνεῶτα ἐλέγετο ἀναβιῶναι παρ' αὐτοῦ. Bei

a) Diog. Laert. prooem. n. VII oder §. 9.
b) Scripta Varii Argum. p. 312.
c) Kriton pag. 48.
d) Lib. IX. pag. 194 (edit. Basil. 1535).
e) Lib. IV, 19. edit. Kühn pag. 325.

Lucian ist nichts gewöhnlicher, als der Gebrauch des Wortes ἀναβιοῦν, wenn von dem Verlassen des Hades und der Wiedererlangung des Lebens auf der Oberwelt die Rede ist. An dir ist es, wie ich glaube, spricht dort Polydeukes, auf die Oberwelt zu gehen, ἀναβιῶναι a). Mehrere Todte bitten in der Unterwelt, man möchte sie doch auf die Oberwelt entlassen, und gewöhnlich steht jenes Wort. So Protesilaus b), Megapenthes c), Alexander der Große d). An einem andern Orte sagt Micyllus zu Pythagoras, er habe gehört, daß er nach seinem Tode wieder lebendig geworden sey, ἀναβεβιωκέναι e); was sich auf die Nachricht bezieht, daß Pythagoras auf eine Zeit in die Unterwelt gestiegen sey und dort gesehen habe, wie Homer und Hesiod bestraft würden f). Eben derselbe Lucian setzt an einem andern Orte den Fall g), daß einer der Götter einen Todten wieder auf die Erde schickte, und bedient sich dabei des Ausdrucks ἀναβιῶναι ποιήσειε. Diese Stellen können schon hinreichen, zu zeigen, wie bestimmt den Alten, und besonders den spätern Prosaikern der Gebrauch dieses Wortes war. Indessen bemerkt Knapp, daß Joseph nach seiner Weise, um die Lehre der Pharisäer von der Auferstehung des Leibes den Griechen und Römern weniger anstößig darzustellen, unter andern auch sich deßhalb des vagern Ausdrucks ἀναβιοῦν bedient habe. Allein Joseph setzt auf das Bestimmteste diesen Ausdruck dem Leben im Hades entgegen, wenn er sagt: ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς, οἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε· καὶ ταῖς

a) Dialog. Mort. 1. init.
b) ibid. 23.
c) Cataplus sive Tyrannus §. 13.
d) Quomodo hist. sit conscribenda §. 40.
e) Somnium sive Gallus §. 18.
f) Diog. Laert. VIII, 1. n. 19.
g) Hermotimus sive de sectis §. 10.

μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προςτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν a), welches letztere sich auf die auch sonst vorgetragene Lehre der Pharisäer bezieht, daß die Gerechten, nicht aber die Ungerechten wieder auferstehen werden b). Daß übrigens den griechisch schreibenden Juden der Gebrauch des Wortes ἀναβίωσις in demselben Sinne wie ἀνάστασις nicht fremd war, sehen wir aus 2 Makk. VII. 9. ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει. Ja noch auffallender dürfte es Herrn Hävernick vorkommen, daß sogar christliche Schriftsteller, obschon doch das Wort im neuen Testamente nirgends vorkommt, dennoch keinen Anstand nehmen, sich desselben im Sinne einer Auferstehung des Leibes zu bedienen. So sagt Cyrill von Alexandrien c): ὁ γὰρ (nämlich Christus) ἴσος ἐν ἔργοις καὶ περὶ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν, οὐκ ἂν ἔχοι κατά τι τὸ ἔλαττον. Und Theodoret: d) ἐνταῦθα σαφῶς ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν προσεκήρυξε, καὶ τὴν διὰ τοῦ παναγίου πνεύματος ἀναβίωσιν. Und daher hat denn auch Annäus Gazäus obige Nachricht Theopomp's geradezu von der ἀνάστασις verstanden, indem er sagt: e) ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται, οἶδεν ὁ Θεόπομπος. Und doch mußte dieser als früherer platonischer Philosoph und nachmaliger Christ gar wohl wissen, wie es sich in dieser Beziehung um den Sprachgebrauch verhalte.

Aus allen diesen Stellen geht klar hervor, daß dasjenige, was Herr Hävernick gegen das Zeugniß Theopomp's für das Alter der persischen Auferstehungslehre anbringt,

a) Antiq. XVIII. 1. §. 3.
b) Bell. Iud. II. 8. §. 14.
c) Vgl. zu Joh. V, 21.
d) Zu Psalm 104, 30.
e) Dialogus de animi immortalitate p. 77. vgl. Theopompi Chii fragmenta, ed. Wichers 1829. pag. 160.

nichts vermag, sondern daß vielmehr schon den alten Griechen diese Lehre bekannt war. Daraus folgt denn aber auch, daß wir dem Verfasser des Buches Bundehesch Unrecht thun, wenn wir gegen die Richtigkeit seiner Citation, wornach er diese Lehre als eine alte gibt, Zweifel erheben.

Herr Hävernick findet nun aber noch ein bestimmtes positives Merkmal des christlichen Einflusses auf das Buch Bundehesch in den Worten des letztern: „Ist die Todtenauferweckung vollendet, so wird sie kein zweites Mal erfolgen." Diese Worte, meint er, haben gar keinen vernünftigen Sinn, wenn nicht eine Opposition gegen die christliche Lehre von einer ersten und zweiten Auferstehung sie veranlaßt habe. Dabei mußte denn wahrlich der Verfasser des Bundehesch sich zu verstellen schlecht verstanden haben, wenn ihm bei der Darstellung einer Lehre aus dem alten persischen Gesetz eine solche Beziehung auf das Christenthum entschlüpft wäre. Er weiß doch sonst seinen alten Standpunct in solchen Stellen gar wohl zu behaupten, die er als alt angibt. Denn alsdann ist sein Standpunct ganz rein in der alten Zeit genommen. Wenn von einem Feinde Iran's soll gesprochen werden, wird, wie in den Jeschts Sades der Zend-Avesta, Afrasiab, König von Turan, oder Zohaktasi, der Araber, genannt, welcher letztere bereits auf dieselbe Weise in Izeschne, Jeschts Sades und dem Vendidad erwähnt wird, — hingegen wird gänzlich verschwiegen der in späterer Zeit von den Persern so sehr verabscheute Alexander der Große, den sie sonst in der Hölle brennen lassen. Ein Betrüger pflegt auch nicht seinen eigenen Standpunct so klar anzugeben, wie der Verfasser des Bundehesch den der Herrschaft der Aschkaniden, Sassaniden und Araber erwähnt. Schwerlich wird sich wohl jemand überreden können, daß ihm das bloß so entschlüpft sey. Aber warum, bleibt uns noch zu fragen übrig, warum heißt es denn, daß eine zweite Auferstehung nicht mehr geschehen werde? Der Möglichkeiten lassen sich

mehr als eine denken, daher die etwaige Unrichtigkeit unserer Antwort noch kein Beweis für die Richtigkeit des in der Frage ausgedrückten Zweifels ist. Mir scheint aber für die alten Perser der Gedanke nicht so fern gelegen zu haben, daß nach Ablauf eines Cyklus von zwölf Jahrtausenden ein zweiter beginnen werde und so fort. Solche wiederholte Schöpfungen hält selbst der so scharfsinnige Baur a) nach der oben aus Plutarch angeführten Stelle Theopomp's für wahrscheinliche persische Ansicht. Und eben nun, weil diese Annahme so nahe lag, eben weil der Verstand ein Aufhören des endlichen Kreislaufes, überhaupt eine Unendlichkeit sich zu denken sträubte, mußte im religiösen Interesse einer Abschließung des irdischen Treibens, im Interesse der Abschließung des ganzen Systems jene zweite Auferstehung nothwendig abgewiesen werden.

Aus dem Bisherigen ist klar geworden, daß die parsische Auferstehungslehre eine alte, und nicht erst durch das Christenthum aufgekommene, Lehre sey. Sowohl das Zeugniß des Bundehesch persischer Seits, als das Theopomp's griechischer Seits sprechen für dieses Alter.

III. Es bleibt nur noch der dritte Punct unserer Untersuchung übrig, ob denn wirklich in dem Zend-Avesta von dieser Lehre nichts vorkomme? Man sieht wohl, diese Untersuchung ist nicht der unwichtigste Theil unserer Abhandlung. Denn wenn wirklich in dem Zend-Avesta keine Spur von dieser Lehre sich findet, so ist das immer eine schwer zu erklärende Thatsache, falls die Lehre wirklich so alt ist, und dem Zweifel gegen die Aussagen des Bundehesch und Theopomp's ist immer wieder neue Nahrung gegeben; — während umgekehrt, wenn das Alter dieser Lehre auch noch das Zeugniß des Zend-Avesta für sich haben sollte, auch die letzte Bedenklichkeit gelöst seyn dürfte.

Herr Hävernick findet im Zend-Avesta bloß die eine

a) Symbolik und Mythologie II. Bd. S. 405.

Vorstellung von der Unsterblichkeit, wornach die Seelen gleich nach dem Tode wieder aufleben in der Unterwelt. Daß diese Vorstellung auch wirklich sich finde, aus unzähligen Stellen hervorgehe und sogar vorherrsche, bin ich nicht gesonnen zu leugnen a). Auch entspricht diese Vorstellung allerdings einer Stufe des Parsismus, der Stufe der Ausbildung nämlich, auf welcher bereits mit den religiösen Elementen sittliche sich zu verbinden anfangen, wo aber letztere noch nicht das ganze Religionssystem mit solcher Consequenz durchdrungen haben, wie sie in dem parsischen Dualismus vor uns liegt, — ein dramatischer Kampf, der nach Anfang und Ende hin durchaus fertig und abgerundet ist. Während dieser letztern Stufe naturgemäß die Vorstellung einer am Weltende eintretenden Auferstehung entsprechen muß, welche eben das Ende des großen Kampfes mit ausmacht, — erblicken wir auf der erstern Stufe jene Vorstellung von Unsterblichkeit gleich nach dem Tode. Von dieser letzten habe ich gesagt, daß sich auf derselben die sittlichen Elemente mit den religiösen bereits verbunden hätten; denn es gibt eine noch frühere Stufe, auf welcher sich diese Elemente noch nicht berühren, wenigstens nicht in Beziehung auf den Zustand jenseits. Die meisten wilden Völker, die meisten Fetischdiener glauben an keine Vergeltung jenseits; auch den ältern Griechen war ja der Hades Wohnort für Gute und Böse ohne Unterschied, und der treffliche Baldur der nordischen Sage fährt nach seinem Tode nach Hellheim. Wahrscheinlich hat nun auch bei den Persern diese unterste Stufe der Entwicklung einmal statt gefunden, wo der Zustand jenseits für Gute und Böse ohne Unterschied gedacht wurde. Indessen können wir das bloß durch Analogie vermuthen, der Zend-Avesta weiß nichts mehr davon, sondern er läßt

a) Die Hauptstelle findet sich im Vendidad, Fargard XIX, bei Kleuker Bd. II. S. 378 ff.

die Scheidung gleich nach dem Tode eintreten. Denn die Seelen der gestorbenen Gerechten befinden sich bald nach dem Tode, gleich nach dem Uebergang über die Brücke Tschinevad, in den Wohnungen der Seligen, dem Behescht, wo der Vater der Uebel keine Gewalt mehr hat; a) — die der Gottlosen in dem Duzakh, dem Orte der Verdammniß.

Wenn nun aber auch diese Vorstellung allerdings älter seyn mag, als die von einer Auferstehung am Weltende, so ist letztere doch nicht jünger als der Zend-Avesta, in welchem wir bereits beide Vorstellungen neben einander finden. Daß beide Vorstellungen sich nicht gegenseitig ausschließen, daß namentlich der Zustand der Seligkeit und Verdammniß gleich nach dem Tode durch die Auferstehung am Weltende nicht aufgehoben werde, ist klar. Denn das allgemeine Gericht, ans Ende gesetzt, macht das besondere über dem Einzelnen nicht überflüssig. Wie müßte man sich denn die Seele bis zum Weltende denken? Offenbar entweder todt oder bewußtlos; und beides widerspricht der natürlichen Anschauung, wenn man einmal die Seele als eine unsterbliche sich denkt. Nur der irrig räsonnirende Verstand konnte seiner Zeit die von Origenes bekämpften arabischen Irrlehrer zu der Behauptung verleiten, daß die Seelen zugleich mit dem Körper stürben, aber am jüngsten Tage wieder auferweckt würden, oder die Hypnopsychiten, daß die Seelen in einem bewußtlosen Lethargus ihre Wiederbelebung abwarten. Dergleichen Vorstellungen finden sich nicht in den Naturreligionen. Es blieb also den Persern nichts anders übrig, als neben der Auferstehung am

a) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle. Daß übrigens hier gesagt wird, im Behescht habe der Vater der Uebel keine Gewalt mehr, hat Herrn Hävernick zu der irrigen Behauptung verleitet, daß der Tod nach der Vorstellung des Z. A. dem ahrimanischen Reiche ein Ende mache. Sein Reich endet ja erst am Weltende; hingegen sind allerdings die Gerechten gleich nach dem Tode seinem Einfluß entzogen.

Weltende, falls sie eine solche annahmen, auch noch die Vorstellung von dem Zustande gleich nach dem Tode beizubehalten.

Die Hauptsache ist freilich der Beweis, daß wirklich in den Schriften des Zend-Avesta die Auferstehung am Weltende gelehrt werde. Der Ausdruck Auferstehung selbst wird nun sehr häufig in dem Z. A. gefunden, und überall wird dieselbe an das Ende des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman gesetzt. Namentlich heißt es oft, daß das Gesetz fortdauern werde bis zur Auferstehung [a]), der Tod zerstörende Hom wird bis zur Auferstehung den Umfang der Welt erweitern [b]), und bis zur Auferstehung werden die Fervers das Uebel bekämpfen [c]). Zu Mithras wird gebetet, daß er helfen möge bis zur Auferstehung [d]). Daß das Schicksal der gleich nach dem Tode in den Duzakh Verdammten nicht als ein für allemal bestimmtes gedacht werde, sondern dieselben sich dort als in einem Fegfeuer befinden, beweist die Sitte der jährlichen Todtenfeier, wodurch sie aus dem Duzakh können befreit werden [e]). Zuletzt nun aber, bei der Auferstehung, wird Ahriman mit seinen Anhängern nach der einen Vorstellung sich bekehren, nach der andern vernichtet werden, je nachdem man bei ihm mehr an die Persönlichkeit oder an den Begriff des

a) Ieschts Sades XC, Kl. II, 240. vgl. Izeschne Ha LII. Kl. I, 142.

b) Izeschne Ha XLI. Kl. I, 129.

c) Ieschts Sades XCIII, carde 16. Kl. II, 254.

d) Ieschts Sades LXXXIX, carde 10. Kl. II, 226. vgl. Izeschne LXVII. Kl. I, 147 und XXVIII, Kl. 1. 116.

e) Ieschts Sades LXV, Kl. II, 173. vgl. Ieschts Sades XVIII. Kl. II, 128. Vendidad Fargard IV, Kl. II. 316. Fargard XII, Kl. II, 357. Richtig bemerkt bei diesem Anlasse Herr H., daß von Rhode auf willkürliche Weise solche verloren gegangene Bücher angenommen werden, in welchen sich gefunden haben soll, daß in jenen Tagen die Seelen der Verstorbenen ihre Verwandten besuchten.

Wesens denkt. Dieser Ungerechte, heißt es von ihm, dieser Unreine, der nur Dew ist in seinen Gedanken, am Ende, zur Auferstehung, wird er Aveste (Gebete) sprechen, Ormuzds Gesetz üben, und es einführen in die Wohnungen der Darwand's (seiner Anhänger) a). Ferner: beim Einbruche des Weltendes wird selbst der Grundärgste aller Darwand's rein und herrlich und himmlisch werden. Ja, himmlisch wird er werden der Lügner, der Bösewicht; heilig wird er werden und himmlisch und herrlich — der Grausame. Er wird nichts seufzen als Reinigkeit, und vor aller Welt ein großes — großes Opfer von Lobpreis und Erhebung dem Ormuzd bringen b). Nach dem Bundehesch wird er fortdauern, aber nicht so seine Geschöpfe c). Nach der andern Vorstellung nun im Zend-Avesta soll er vernichtet werden. Darum wird gebetet: O Ormuzd, Richter der Gerechtigkeit, schmettre Ahriman! daß die Dews zernichtet werden, wenn die zweifellose Auferstehung der Leiber geschehen wird d). Bei der Auferstehung wird der Abgrund ausgefüllt, und Ahriman's Dews werden zu nichts werden e). Wir sehen aus allen diesen Stellen, daß nicht, wie Herr H. will, durch den Tod des Einzelnen die Macht Ahriman's zerstört wird, sondern erst durch das bei der Auferstehung eintretende Weltende.

Alsdann wird Sosiosch, der Siegsheld, derselbe, der nach dem Bundehesch die Todten auferweckt f), dem Reiche der Dews ein Ende machen g), und mit Unrecht macht in dieser Beziehung Baur einen Unterschied zwischen der Vorstellung des Zend-Avesta und der des Bundehesch h). Er

a) Izeschne Ha XXXI. Kl. I, 120. cfr. 119. 141.
b) Izeschne Ha XXX. Kl. I, 118.
c) No. 1. Kl. III, 56.
d) Ieschts Sades XLI, Kl. II, 164.
e) Ieschts Sades LVII, Kl. II, 170. ibid. XVIII, Kl. II, 125.
f) Vgl. oben Anmerk. 2.
g) Vendidad, Fargard XIX, Kl. II, 375.
h) Myth. u. Symb. II, 2. S. 397.

meint nämlich, nach dem erstern Buche sey es Ormuzd, der die Todten auferwecke, nach dem letzten Sosiosch. Allein die Stelle, die er für den Zend-Avesta anführt, ist eben die schon oben in der zweiten Anmerkung angeführte aus dem Bundehesch. Ormuzd auferweckt die Todten nach beiden Büchern, aber durch Sosiosch. — Bei dieser Todtenauferweckung geschieht nun ein neues Scheiden der Guten und Bösen, und darum betet der Perser nicht nur, daß er nach dem Tode zum reinen Behescht gelange, sondern auch daß sein Schicksal am Tage der Auferstehung süß und lieblich seyn möge [a]. Und eben darum heißt es auch von gewissen groben Sündern, daß sie verdammt seyn werden bis zur Zeit der Auferstehung [b].

Wenn nun aus allem dem hervorgeht, daß nach dem Z. A. die Auferstehung am Ende der Welt statt findet, so sucht sich Herr H., der dieß wohl einsieht, einen andern Ausweg, indem er unter dem Ausdrucke Auferstehung etwas anders versteht als eine Auferstehung, und somit Kleuker einer falschen Uebersetzung zeiht. Er sagt nämlich, [c] das Wort, welches durch Auferstehung übersetzt ist, risteh khez, heiße bloß: der Tod hebt sich auf, — und bezeichne nichts anders, als die Ueberwindung des ahrimanischen Reiches, das glänzende Offenbarwerden des Sieges Ormuzd's und seines Reiches, — keine neue Auferstehung, kein himmlisches Richten, kein neues Scheiden der Guten und Bösen. Obschon ich nun freilich kein Persisch verstehe, so verstehe ich denn doch so viel, daß der Perser den endlichen Sieg Ormuzd's nicht als ein Sichaufheben des Todes bezeichnen könnte, wenn nicht wirklich dabei der Tod aufgehoben würde nach seiner Vorstellung. Die bloße Fortdauer der

a) Ieschts Sades XV, Kl. II, 218.

b) Vendidad Fargard IX, Kl. II, 353. ibid. Farg. VIII, Kl. II. 342. ibid. Farg. III. Kl. II. 311. 312.

c) a. a. O. S. 515.

Seele nach dem Tode kann aber schon darum nicht damit gemeint seyn, weil diese ja nicht erst am Weltende eintritt wie die Auferstehung. Mithin muß bei Gebrauch dieses Wortes von einem ganz andern Aufheben des Todes die Rede seyn, von einer Fortdauer im höhern Sinne, von einer gänzlichen Vernichtung des Todes, der von jetzt an gar nicht mehr statt findet.

Herr H. beruft sich ferner zur Begründung seiner Ansicht auf eine Stelle, welche von Rhode für das Gegentheil angeführt wird; da er seinen Gegner beschuldigt, die Worte aus dem Zusammenhange gerissen zu haben, so wollen wir doch einmal die Sache genauer vornehmen. Es heißt nämlich im Vendidad: a) „Zoroaster fragte den Ormuzd: „werden die reinen Menschen beiderlei Geschlechts „wieder auferstehen? werden die Darwands, Anbeter der „Dews, Plager der Menschen, wieder auferstehen? wird „man auf der Erde, die Ormuzd geschaffen, Wasser fließen „und Korn wachsen sehen? Alles, sprach Ormuzd, wird „neu leben." Zoroaster fragt wieder: „Wie werden die „Menschen rein seyn, wie werden sie rein wandeln? wie „werden die Menschen der jetzigen Welt, nach Wieder„vereinigung mit der Seele, in Reinigkeit herbei kommen?" Daß hier auf dieselbe Weise wie im Bundehesch von einer Auferstehung, von einer Wiedervereinigung der Menschen der jetzigen Welt (also der Leiber) mit der Seele die Rede sey, liegt doch ganz dürr in den Worten, und daß von einem Ereignisse gesprochen werde, das ans Ende der Welt gehört, ist selbst Herrn H's. Ansicht, denn in allen Stellen, in denen der Ausdruck Auferstehung vorkommt, weist derselbe auf jene Zeit hin. Da nun aber in der Antwort, welche Ormuzd dem Zoroaster auf die zuletzt aufgeworfene Frage ertheilt, der Zustand der Seele gleich nach dem Tode geschildert wird, so will Herr H. nach dem Inhalte der Ant-

a) Fargard XIX. Kl. II. 378 ff.

wort auch die Frage verstanden wissen. Es werde nicht, wie Rhode wolle, von zwei verschiedenen Dingen gesprochen, sondern von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Hier muß man nun billig über die Verwirrung erstaunen. Angenommen für einmal, aber nicht zugestanden, daß der Inhalt der Frage nicht nach ihren eigenen Worten, sondern nach denen der Antwort erklärt werden müsse, so müßte ja in der Frage von dem Zustande gleich nach dem Tode und nicht von einer Wiederbringung aller Dinge am Weltende die Rede seyn. In der Antwort wird nämlich geschildert, wie gleich nach dem Tode des Menschen Dew sich über seinen Leichnam hermacht, ihn drei Nächte lang in seiner Gewalt hat, wie dann die Seele über die Brücke Tschinevad geht, über welche die Seele des Gerechten mit Hülfe der Izeds hinübergeht u. s. w. Vom Ende der Welt, von einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων ist in der ganzen Antwort auch mit keiner einzigen Sylbe gesprochen. Da nun das Wort Auferstehung auf jeden Fall, auch nach Herrn H's. Ansicht, auf die Zeit des Weltendes hinweisen muß, so bleibt nichts anders übrig, als mit Rhode anzunehmen, daß in der Frage und in der Antwort eben von verschiedenen Dingen die Rede sey. Sonderbar kann dieß allerdings scheinen, daß von etwas anderm gefragt, von etwas anderm geantwortet wird. Allein zur Annahme dieser Sonderbarkeit (falls sie eine ist) verweist uns einmal der klare Wortsinn, und dann ist die Verschiedenheit zwischen Frage und Antwort auch nicht so groß; beide kommen darin überein, daß sie von der Unsterblichkeit reden, nur hebt die Frage die eine, die Antwort die andere der beiden Vorstellungen heraus, die sich im Zend-Avesta finden, vielleicht aus einem theologischen Grunde. Dem, der für die letzte Katastrophe alles mit größter Bestimmtheit wissen will, wird zur Antwort ertheilt, was zu seiner nächsten Beruhigung dient.

Diese Stelle ist aber nicht die einzige, in welcher von der Auferstehung als einer wirklichen Auferstehung des Leibes gesprochen wird. Heißt doch in der schon früher angeführten Stelle aus dem Jeschts Sades a) die Auferstehung eine zweifellose Auferstehung der Leiber! In demselben Buche b) ist der Glaube ausgesprochen, daß bei der Tödtenauferstehung alle Leiber neu leben werden, — und eben so, daß bei der Auferstehung die Leiber zum Vorscheine kommen sollen c). Dasselbe wird noch besonders von den Geschöpfen Ahriman's ausgesagt. Zoroaster spricht nämlich zu Ahriman: „Wirst du nicht Freund „vom reinen Gesetze der Ormuzdschüler, so sollen die Gebeine, die Seelen und Glieder deiner Geschöpfe nie emporkommen d)."

Ich glaube, hier meine Aufgabe gelöst und mit klaren Zeugnissen gezeigt zu haben, daß die Lehre von einer am Weltende statt findenden Auferstehung des Leibes dem alten Parsismus nicht könne abgesprochen werden. Daß es uns in diesem Puncte an einer Analogie aus andern polytheistischen Religionen gebricht, darf dem nicht auffallen, der da bedenkt, auf wie ebenfalls ganz eigenthümliche Weise im Parsismus Sittlichkeit und Religion sich verschmelzen, und in welch enger Verbindung Sittlichkeit und Unsterblichkeit in einem Religionssysteme zu einander stehen.

a) Vgl. S. 492. Anm. d. I. S. XLI. Kl. II. 164.
b) I. S. XVIII. Kl. II. 124.
c) I. S. XVII. Kl. II. 123.
d) Vendidad Fargard XIX. Kl. II. 376.

4.

Literarische Bemerkung über Jesaiah und Hiob

von

D. E. F. K. Rosenmüller.

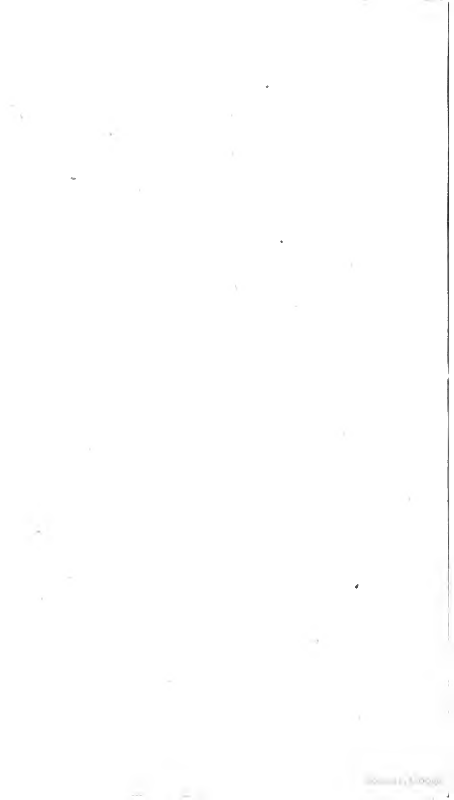
Hr. Prof. Hitzig sagt in seiner Erklärung des Jesaiah S. 578.: „Die Hypothese, unter dem Knechte Jehovah's sey der Prophetenorden zu verstehen, wie Rosenmüller und nach ihm de Wette und Gesenius meinen, entbehrt aller Begründung und Wahrscheinlichkeit." Da Hr. H. mir die Ehre erzeigen wollte, meiner zu gedenken; so gebührte es sich jedoch, seinen Lesern auch zu sagen, daß ich die von ihm gemißbilligte Erklärung längst zurückgenommen, dieselbe in der zweiten Ausgabe meiner Scholien, die i. J. 1820 erschienen ist, P. III. p. 325. folg. selbst widerlegt, und dafür die von Hrn. Hitzig angenommene Erklärung vom jüdischen Volke durchgeführt habe. Dieses hatte auch Gesenius im zweiten Theile seines Commentar's S. 166. schon bemerkt. Da Hr. Hitzig in der Hauptsache mit mir übereinstimmt, so ist es natürlich, daß wir auch in der Erklärung mehrerer einzelner Stellen zusammentreffen. Dieses ist aber gewiß nur zufällig. Denn wie könnte ich erwarten, daß Hr. Hitzig ein Buch benutzt habe, welches, wie ein Sachs das Publicum belehrt, „einer ganz andern Zeit angehört, die bereits ausgelebt hat, wenigstens ausgelebt haben sollte" (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1834. S. 911.). Dieses Buch auf alle Weise und bei jeder Gelegenheit herabzusetzen, gehört in einer gewissen Schule, nach dem Vorgange des Meisters, zum guten Ton. Dabei läßt man es nicht an Verunglimpfungen fehlen, dergleichen die von Hrn. Sachs vorgebrachte ist,

daß ich die von und seit Gesenius bekannt gemachten grammatischen und lexikalischen Bemerkungen nicht einmal äußerlich benutzt habe. Wer sich die Mühe nehmen wollte, die frühern und spätern Ausgaben meines Werks zu vergleichen, der würde finden, daß ich während meiner bald funfzigjährigen literarischen Laufbahn stets gestrebt habe, nicht hinter meiner Zeit zurück zu bleiben.

Den Werth der von Hrn. Sachs mit so vielem Geräusch angekündigten Bemerkungen zur Charakteristik und Erläuterung des Buchs Hiob lasse ich auf sich beruhen. Aber man traut seinen Augen kaum, wenn man S. 918. lieset, daß noch kein Ausleger von den häufigen wechselseitigen bald offenen bald versteckten Beziehungen der Reden Hiob's und seiner Gegner etwas geahndet habe. Man darf den nächsten besten Commentar über den Hiob aufschlagen, um sich von dem Ungrunde dieser Behauptung zu überzeugen.

Vielleicht wird Hr. Sachs später selbst gewahr, wie vieles in seiner Schilderung Elihu's (S. 916.) auf ihn selbst passe.

Recensionen.



1.

1. Inbegriff der christlichen Glaubenslehre. Nebst der Geschichte des israelitischen Volks und einem Ueberblicke der christlichen Kirchengeschichte. Von Johann Friedrich v. Meyer, Dr. d. Th. Kempten, Druck und Verlag von Tob. Dannheimer. 1832. S. VIII. 327.
2. Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift. Von Dr. Gottfried Menken. Dritte reich vermehrte und verbesserte Auflage. Bremen, Verlag von Wilhelm Kaiser. 1833. S. XX. 419.

In der protestantischen Kirche zeigt sich in der neuesten Zeit eine ungemeine dogmatische Productivität, und zwar eine solche, die einen reichen positiven Inhalt ans Licht stellt. Nachdem die Periode der Negativität, worin die Fesseln der alten vom 16. und 17. Jahrhundert hergeerbten Orthodoxie theils allmählich gelöst, theils zerbrochen und abgeschüttelt wurden, ihr Ende erreicht hat, so ist nun eine Periode neuer lebendiger reicher Gestaltungen eingetreten. Jener Nationalismus, der auf den Trümmern des sonst so festen und wohlgefügten Gebäudes streng supernaturalistischer Rechtgläubigkeit seine winzige, nur mit allerlei Ballast von Historie und Kritik ausgefüllte und breitgemachte Hütte aufgerichtet hatte; jener moderne Supernaturalismus, dem die Tiefe und Energie des alten mangelte, der aber ein Gegengewicht gegen die sogenannte

Vernunfttheologie bildete, — diese beiden haben sich überlebt und eine höhere Einheit, nicht ein Gemisch von jenen mit gegenseitigen Concessionen, gewinnt immer mehr Raum. Der alte Glaube steht wieder auf, aber verjüngt, in neuer Weise. Der Protestantismus ist zu sich selbst gekommen und kommt immer mehr zu sich selbst. Sein Streben nach freier individueller Entwickelung hat sich Bahn gemacht und alle Hemmungen hinweggeräumt. Seine weltgeschichtliche Aufgabe, die äußere Autorität als solche, als Fessel, aufzuheben, und von innen heraus, aus der Fülle des innern christlichen Lebens alles Wesentliche, die ganze Wahrheit des Christenthums neu zu gewinnen, so daß die Autorität des Geistes an die Stelle der Autorität des Buchstaben käme a), diese Aufgabe hat er zu begreifen und zu lösen angefangen. Diese freie Richtung, die doch wieder ein höheres Gebundenseyn in sich schließt, wie jene ethische Freiheit, die zugleich eine δουλεία ist, Röm. 6, 18., diese freie Richtung zeigte sich von Anfang an, in dem Manne, der den Typus einer Reihe von Entwickelungen in sich trägt, in Luther, dem das, was er als Grund und Quelle des neuen Lebens erfahren, das göttliche Wort von der freien Gnade in Christo, die Norm aller Wahrheit, der Kanon war, an den er auch den äußern Schriftkanon hielt, und wornach er mit scharfer Kritik Gottes- und Menschenwort sonderte. Ist auch in der Art, wie dieß geschah, eine subjective Willkür unverkennbar, so lag doch ein Princip zu Grunde, das der Protestantismus seinem Wesen nach

a) Daß hiermit die Aufgabe, das Urchristliche und dessen reine Entfaltung auf historisch-kritischem Wege auszumitteln, in genauem Zusammenhang und inniger Wechselwirkung stehe, möchte nicht schwer zu zeigen seyn. Daß aber der Einzelne in diesem Bestreben sich nicht isoliren darf, weder als Individuum noch als Angehöriger seines Zeitalters, dieß ergibt sich daraus, daß der Geist Christi, der alles lehrt, ein Geist der Gemeinschaft ist, und seine Wirkungen von Anfang an Ein Ganzes bilden.

auszubilden hatte. Aber eine andere, in Luther gleichfalls bedeutend hervortretende Richtung, tiefe Achtung vor dem Vorhandenen und geschichtlich Gewordenen, wo dieses nur dem geistigen Leben des Glaubens nicht wesentlich hemmend entgegenstand, — diese Richtung gewann die Oberhand, was theils in apologetisch-polemischen Verhältnissen zur katholischen Kirche, der gegenüber der Zusammenhang der evangelischen mit der alten Kirche behauptet, und gegen die durch Zurückgehen auf die gemeinsam anerkannte heil. Schrift das Eigenthümliche des evangelischen Lehrbegriffs vertheidigt und dagegen der katholische bekämpft werden mußte, theils im polemischen Verhältnisse zu den schwärmerischen oder vernünftelnden Secten, welche das protestantische Prinzip einseitig auf die Spitze trieben, seinen Grund hatte. Als diese zur Befestigung des Protestantismus unter den obwaltenden Verhältnissen wesentliche Richtung in starre Buchstabenorthodoxie ausgeartet war, und immer geistloser wnrde, machte die andere freie, die lange zurückgehalten war und im Ganzen schlummerte, sich gewaltsam Luft, und je strenger die Bande angezogen waren, desto heftiger wurden sie gesprengt. Die Grundfesten des Protestantismus, der Schriftkanon und die Rechtfertigungslehre, wurden erschüttert, als vernunftwidrig und alle Sittlichkeit consequenterweise aufhebend angegriffen. Die Symbole wurden mit Füßen getreten, und im Grunde nicht besser erging es der heil. Schrift. Wie steht es aber jetzt? Wie ein Phönix ist er aus seiner Asche verjüngt wieder aufgestanden. Es war aber nicht eine Rückkehr zum Alten mit Ignorirung dieses ganzen Hergangs — was unmöglich ist —; sondern aus allen äußern Bollwerken, die er sonst aufgeworfen und die nun zerstört worden, in sein innerstes Heiligthum, in das Leben mit Gott in Christus, in die Tiefen des Gemüths zurückgetrieben, ist er wieder zu einem positiven Gehalte gekommen; der verworfene und verdrängte Glaube hat von in-

nen heraus wieder mehr und mehr Boden gewonnen. Es zeigte sich, daß eben das, was in den starren Formen Gegenstand der Verachtung geworden war, das höchste und tiefste Geistesleben sey, und sich innerlich als die absolute Wahrheit bewähre, daß im Christenthum ein neues Leben gewonnen werde, und daß die eigenthümlichsten Lehren desselben den wesentlichen Grund und Ausdruck dieses neuen Lebens enthalten. Mit hohem Interesse wird der unbefangene Beobachter sehen, wie die alte christliche Wahrheit in den Repräsentanten der neuern Entwickelung, einem de Wette und Hase, Schleiermacher, Twesten, Sack, Nitzsch, immer entschiedner sich geltend macht, zuletzt wieder mit unumwundener Anerkennung der objectiven Autorität des göttlichen Worts in der heil. Schrift, die aber doch eine andere ist, als jene der alten Theologie, eine durch den Gegensatz hindurchgegangene oder vermittelte. Wie bedeutend in Betreff der Anerkennung des Christenthums als der absoluten und wahren Religion, und der Wiedergewinnung seines tiefsten Gehalts die durch Daub und Marheineke repräsentirte hegelsche Schule gewirkt habe und fortwährend wirke, kann auch derjenige nicht leugnen, der ihr philosophisch-theologisches System für verfehlt und grundlos erkennt und ihre Behandlungsweise der christlichen Wahrheit zu mißbilligen sich gedrungen sieht. Jedenfalls hat sie mit einer ausgezeichneten Klarheit und Bestimmtheit das Verkehrte der früheren Einseitigkeiten gezeigt und auf die höhere Einheit und rechte Mitte der Wahrheit hingewiesen: daß der Geist es ist, der alles lehret und der in alle Wahrheit leitet, daß nur er den göttlichen Inhalt der Schrift findet und auf die rechte Weise zu reproduciren lehrt. Aber freilich über diesen Geist, wie jene Schule ihn auffaßt und was sie darunter versteht, wäre vieles zu fragen und zu sagen. Die eine größte Frage ist, ob es der Geist Christi sey, oder der in denselben sich hüllende und so ihn zu meistern

suchende und das Seinige ihm unterschiebende Weltgeist, oder eine unselige Vermengung, die kräftige Irrthümer erzeugt, welche um so gefährlicher sind, je großartiger und je mehr in tiefe Wahrheit verwoben sie sich darstellen. Doch darüber in nähere Erörterungen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wir machen nur noch darauf aufmerksam, in wie verschiedenen Formen die christliche Wahrheit jetzt wissenschaftlich dargestellt wird. Nachdem eine Zeit lang das Kirchliche wie verschwunden war, und nur etwa als Gegenstand der bekämpfenden Kritik noch aufgeführt wurde; so haben wir nun wieder eigentliche Dogmatiken: wissenschaftliche Darstellungen des kirchlichen Glaubens als solchen, oder Reproductionen der ursprünglichen Kirchenlehre, wie unsere Zeit nach ihrem geistigen Bedürfniß und ihrer geistigen Entwickelung sich dieselbe aneignen kann, somit als Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung. So de Wette, Schleiermacher, Twesten und in seiner Art Marheineke [a]). Andererseits hat sich, was eine Zeit lang in mancherlei Zwittergestalten als Dogmatik sich geltend machen wollte, das Ergebniß der historisch-grammatischen Exegese in logischen Zusammenhang gebracht, das hat sich zu einer eigenen Disciplin gestaltet, zur biblischen Theologie, oder genauer zu reden, zum Systeme der biblischen Glaubenslehre, welche das Gesammtresultat der biblischen Belehrungen über dieses Gebiet wissenschaftlich darstellt, während die biblische Theologie geschichtlich verfährt, und die allmähliche Ausbildung der biblischen Lehre und die verschiedenen Modificationen des Einen Inhalts in den verschiedenen Organen der Offenbarung entwickelt; so daß sie zu jener sich verhält wie zur Dogmatik die Dogmengeschichte. Endlich kommt noch in Betracht die von Nitzsch wieder aufgenommene, ver-

a) Dessen Werk jedoch eher ein Versuch speculativer Construction des Christenthums, als eine Dogmatik genannt werden dürfte.

einigende Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre, welche ihrem Wesen und ihrer Tendenz nach etwas Anderes ist, als die vorcalixtinische Einheit, da sie nicht unmittelbar kirchlich seyn will, sondern unabhängig von den Bekenntnißschriften und der geschichtlichen Entwickelung den Moment der vollendeten Offenbarung und des fertigen christlichen Glaubens und Lebens auffaßt, wie er in der apostolischen Verkündigung und in der apostolischen Gemeinschaft urkundlich und für alle Zeiten vorbildlich gegeben ist, und zur Prüfung, Bestätigung oder Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffs beitragen und hinleiten soll. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 4.

Wie verhalten sich nun zu dieser Lage der theologischen Entwickelung und zu diesen verschiedenen Standpuncten und Behandlungsweisen der christlichen Glaubenslehre die beiden Werke, deren Anzeige jetzt unsere Aufgabe ist? — Beide sind nicht Producte der Schule, nicht hervorgegangen aus irgend einer gangbaren philosophischen oder theologischen Ansicht und Methode, weder aus derjenigen, welche vom Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtseyn, noch aus derjenigen, welche vom Begriff ausgeht, auch kann man sie nicht in die Classe der gewöhnlichen Supernaturalisten und am allerwenigsten zu irgend einer Art von Rationalismus zählen. Beide wollen auch nicht kirchlich seyn, d. h. dem Lehrbegriffe des Theils der Kirche, zu der sie äußerlich gehören, gemäß sich halten; vielmehr bestehen zwischen ihrer Ansicht und jenem Lehrbegriffe vielfache Differenzen, ja sie treten mit denselben hier und da in nicht unbedeutenden Widerspruch. Sie wollen die reine einfache Lehre der Schrift darstellen, und thun es auch bis auf einen gewissen Punct; nur ist dieselbe im ersteren Werke durch eine theosophische Gnosis erweitert — von einem gegnerischen Standpuncte aus würde man sagen, mit derselben versetzt; im zweiten aber nicht ohne die Färbung einer bestimmten Parteiansicht,

welche dem streng reformirten Lehrbegriff in seiner Eigenthümlichkeit eben so schroff entgegentritt [a]), wie aller das Ansehen des Schriftzeugnisses verringernden Neologie. Sehen wir von diesen Besonderheiten ab, so möchten diese Darstellungen am meisten Aehnlichkeit haben mit dem Systeme der christlichen Lehre von Nitzsch, nur daß dieses sie in Ansehung der theologischen Erudition, die es auf eine sehr zweckmäßige unterrichtende und anregende Art anzubringen weiß, und in Ansehung der wissenschaftlichen Schärfe und Bestimmtheit weit hinter sich läßt [b]), wozu noch, was den Inhalt betrifft, die Differenz hinzukommt, daß jene Beiden nur die eigentliche Glaubenslehre behandeln.

Doch wir haben vielleicht nur zu lange bei allgemeinen Betrachtungen uns aufgehalten, und gehen nun billig an das Besondere, indem wir jedes von diesen beiden Werken und ihr Verfahren in ihnen einzeln ins Auge fassen.

Was nun zuerst die Schrift des Hrn. v. Meyer betrifft, so ist sie das Resultat einer rein aus innerm Triebe, ohne äußeren Beruf, der Theologie zugewendeten Forschung, und zwar einer Forschung, die mit vielseitigen andern Studien verbunden ist, zum Theile solchen, die den gewöhnlichen Theologen mehr oder weniger fremd

---

a) Einen Beleg dafür bietet namentlich die Stelle, wo er, nachdem er die Leiden Christi als Prüfungsleiden dargestellt, fortfährt: „So darf man wohl sagen, es sey vielleicht das Unbesonnenste, was je eine christliche Feder niedergeschrieben, was der heidelbergische Katechismus in dummdreister Vermessenheit auszusprechen wagte, daß unser Herr an Leib und Seele die ganze Zeit seines Lebens den Zorn Gottes getragen habe" u. s. w. S. 282. f.

b) Beide, v. Meyer und Menken, enthalten sich aus Grundsatz aller gelehrten Anführungen, indem sie bloß auf die heil. Schrift zurückgehen; eben so wollen sie auch der streng wissenschaftlichen Darstellung sich enthalten: aber ohne damit im Geringsten ihnen zu nahe zu treten, dürfen wir behaupten, daß sie in dieser mehr populären Behandlung ihren wahren Beruf richtig erkannt haben; eben so aber auch Nitzsch in der gelehrten und wissenschaftlichen.

bleiben, da sie nicht in ihrer Bahn liegen, die aber doch, mit nüchternem christlichen Sinne angewendet, fruchtbar für die Theologie sich erweisen können. Wir meinen die theosophischen Studien des Verf., so wie die in der höheren Natur- und Seelenkunde, deren Einfluß auf seine Theologie nicht zu verkennen und unstreitig nicht ohne Frucht ist. Die theologischen Ueberzeugungen und Ansichten dieses ehrwürdigen und weithin mit wahrem Segen wirkenden Mannes, der die theologische Doctorwürde gewiß als wohlverdienten irdischen Preis seiner Bemühungen davongetragen, sind besonders in seinen für die geistige Befriedigung eines höher gebildeten Kreises von Christen so vieles Treffliche darbietenden Blättern für höhere Wahrheit a) hin und wieder theils angedeutet, theils weiter ausgeführt; das christliche und theologische Publicum ist ihm aber sehr verpflichtet, daß er dem öfters an ihn gerichteten Verlangen, eine zusammenfassende Darstellung zu geben, entsprochen hat. Ueber den Sinn und Standpunct des Verfassers gibt uns seine kurze, aber gehaltvolle Vorrede den sichersten Aufschluß. Er sagt von seinem Buche: „Es kann denen nicht gefallen, welchen ihre Vernunft, noch auch denen, welchen ihre Kirchensatzungen für Offenbarung oder ihr gleich oder höher gelten." Dann heißt es weiter: „Ich lasse allen Mitteln der Erkenntniß und des Unterrichts ihren verdienten Werth; aber sollen sie den, der zur Freiheit in Christo berufen ist, nicht beschränken und einseitig machen, so bedarf er daneben der S a l b u n g, die in V e r b i n d u n g m i t d e m W o r t e G o t t e s h e u t e n o c h A l l e s l e h r t, und des Geistes, der über den Sinn des Wortes richtet. Das Recht, das sie gibt, räume ich dem Leser auch willig gegen mich ein,

a) Auf diese, so wie auf seine kritischen Kränze und auf seine Bibelübersetzung, die er zu Grunde legt, verweist der Verf. diejenigen, welche manche Puncte seiner Ansicht noch genauer kennen zu lernen wünschen. Vorr. S. V.

vielmehr ich ermahne ihn, sich dessen zu bedienen. Es gehört nur Fleiß dazu, um zu sagen, was dieser oder jener gelehrt hat; aber es gehören Augen dazu, um selbst das Rechte zu finden, und sie verleiht nur der Herr den Demüthigen und Unmündigen, die sich unbedingt seiner Führung überlassen und Geduld üben. Nicht der ist stolz, welcher um den heil. Geist bittet, weil er nichts weiß, sondern der zu wissen meint, weil er sich für klug hält, oder weil er weiß, was Menschen gesagt haben. Derselbe Geist aber behütet die auf einfachem Wege wandeln. Viele hingegen, die ihn ganz haben könnten, läßt er auf halbem Wege stehen, weil sie zu früh glauben am Ziele zu seyn. Sie fallen dann mit geringer Ausbeute sich selbst anheim, bauen Manches was nicht Stand hält, und machen viel Worte über das was wenig ist. Nicht in uns von Natur, aber in uns durch die Gnade haben wir die Wahrheit zu suchen. Wir werden dann finden, daß wir niemals fertig sind, aber daß auch nicht ausbleibt, was uns mehr und mehr vervollständigen kann. Das Unendliche kann nie abgeschlossen und die Einheit nie getheilt seyn. Gottes Weisheit aber ist unendlich, und Christus ist nur Einer. Die auf der Reise zusammentreffen, halten einander ihre Pilgerkleider zu gut und fragen nur nach der Gesundheit; alle Kirchen sind Pilgerinnen nach dem heiligen Lande. Die Andere richten, weil diese andere und tiefere Blicke gethan haben, sind nicht besser als die Andere verachten, weil sie sich selbst hochachten. Ein Jeder erkenne, wo er steht, und richte hiernach sich und Andere im Lichte Gottes und in der Liebe Jesu Christi. Wir sind allzumal Mitschüler von verschiedener Förderung und Aufgabe. Ich habe in der Schwachheit geredet wie mir gegeben war; was daran Gutes ist, muß die Zeit bewähren. Einen bloß menschlichen Richtstuhl scheue ich nicht, und es gibt Tadel, der ein Lob ist. Ganz besonders bitte ich, mit

scholastischem Wortstreite mich und sich selbst zu verschonen. — Dem, der da recht richtet, und der besser lehren kann als ein Mensch, sey dieses kleine Werk und dessen Wirkung befohlen." Diese kurzen Andeutungen zeigen hinlänglich, wie vertraut Hr. v. M. mit der Lage und den mancherlei Standpuncten der heutigen Theologie ist, und wie er selbst sich dazu verhält. Wer die Zeit und ihre Richtungen kennt, wird hier leicht finden, was hier einem einseitigen buchstäbischen Orthodoxismus, oder einem unechten Liberalismus aus subjectivistischer Vielseitigkeit und Unbestimmtheit des Gefühls, was einer sich so nennenden und fertig zu seyn wähnenden, speculativen Theologie, oder was einer befangenen Kirchlichkeit und einer höhere Erkenntniß verschmähenden Einfalt entgegengesetzt ist. Was der Verfasser von der Salbung sagt, darin wird jeder, der da weiß, was der Theologie vor allem Noth thut, gerne einstimmen. Nur möchten wir in dem, was er darüber sagt, einerseits einen Mangel an Bestimmtheit der Darstellung, der auch sonst zuweilen wahrzunehmen ist, rügen, daß er sich nämlich so ausdrückt, als ob die Salbung und der Geist zweierlei wäre, da dieß doch gewiß nicht seine Meinung ist (vergl. seine Anmerkung zu 1 Joh. 2,20.); andererseits aber, was die Sache betrifft, die Bemerkung hinzufügen, daß die Salbung des Theologen zwar nicht eine andere ist als die des Laien, wohl aber mit seinem geschichtlichen Bewußtseyn von dem ganzen Werden des Christenthums in Lehre und Leben von Anfang an bis auf diesen Tag innig verbunden ist, und nicht davon zu trennen, und daß wahre theologische Einsicht von der Lage und dem Bedürfnisse der christlichen Kirche eben so durch jene geschichtliche Kenntniß als durch die Weihe des Geistes bedingt ist. Wir glauben nicht, daß der Verfasser uns darin widersprechen werde, da er selbst in der That nur durch tüchtige historische Studien zu solcher Einsicht gekommen ist, aus der er der christlichen

Kirche eine so werthvolle Gabe dargeboten hat. — Noch auf Eines machen wir aufmerksam, was nicht übersehen werden darf, auf die Weitherzigkeit des Verfassers in Ansehung der kirchlichen oder confessionellen Verhältnisse. Alle Kirchen sind ihm Pilgerinnen nach dem heiligen Lande, und jede soll der andern ihre Gebrechen zu gute halten. Darin liegt die echte Toleranz, die von allem Indifferentismus und Synkretismus sich bestimmt unterscheidet und mit einer gewissen Polemik sich wohl verträgt, nämlich mit einer solchen, deren Prinzip und Regel das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ ist. Daß aber der Verfasser seinen Standpunct auch insofern über den kirchlichen Differenzen nimmt, daß er z. B. in der Bestimmung der Zahl der Sacramente und in der Lehre vom zukünftigen Leben der katholischen Kirche einigermaßen sich nähert, das verdenkt ihm der protestantische Theologe vermöge des Freiheitsprinzips seiner Kirche keineswegs; nur kann er das Ganze, worin solche Eigenthümlichkeit sich geltend macht, nicht für eine Dogmatik anerkennen, da diese nothwendig in der confessionellen Bahn bleibt, und Annäherungen an andere Confessionen nur insoweit aufnimmt, als dieselben im Laufe der geschichtlichen Entwickelung in dem Gesammtbewußtseyn oder in der öffentlichen Meinung sich geltend gemacht haben, oder doch anfangen sich geltend zu machen, und mit den Principien und Lehrsätzen der Confession eine innere Verbindung einzugehen sich eignen. Schwerlich dürfte dieß von allem der Art, was der Verfasser in seinem Buche niedergelegt hat, gelten, daß es jetzt schon in der protestantischen Kirche gemäß ihrer bisherigen Entwickelung Raum finden könnte; ob jemals? ist eine andere Frage. Jedenfalls aber scheint er uns in dieser Hinsicht mehr ein Mann der Zukunft, als der Gegenwart zu seyn, und diejenigen zu repräsentiren, welche die Realisirung der Idee der einen Heerde mit Aufhebung aller confessionellen Unterschiede nicht nur von der Zukunft hoffen, — eine Hoff-

nung, die ja auch wohl begründet ist, — sondern auch jetzt schon auf dieselbe hinarbeiten, weil sie gerade jetzt in dem friedsamen Zusammenwirken so vieler echten inneren Christen, die sonst durch Parteiunterschiede getrennt waren, für die Zwecke des Reichs Gottes, die merkliche Anbahnung jener Einheit erkennen. Daß diese Tendenz gepflegt werde, und zwar auf allerlei Weise, ist gewiß recht und der guten Sache des Christenthums förderlich; aber eben so ist es auch Andern recht, ohne Parteihaß oder Widrigkeit und ohne diese Bestrebungen zu mißkennen und gering zu achten, doch vorzugsweise in den noch bestehenden Schranken der confessionellen Entwickelung und für diese Entwickelung wirksam zu seyn. Dieß wird auch der weitherzige Verfasser, gemäß seiner Ueberzeugung, wir sind allzumal Mitschüler von verschiedener Förderung und Aufgabe, nicht in Abrede stellen.

Wir haben aber nun noch die Verpflichtung, eine deutliche Vorstellung vom Inhalte dieses Buches zu verschaffen. Das Ganze wird in 6 Abschnitte getheilt, die nicht weiter unter einfachere Gesichtspuncte logischer Anordnung gebracht werden, wiewohl solche leicht sich dargeboten hätten. Der Verfasser beginnt mit allgemeinen Lehren, ohne einen zweiten Hauptabschnitt: besondere Lehren, worunter der ganze übrige Inhalt in Unterabtheilungen subsumirt worden wäre, aufzustellen. Eben so hätte er, nachdem er die Lehre von Gott auseinandergesetzt, die Werke Gottes als dasjenige hinstellen können, worunter alles Folgende: Schöpfung, Vorsehung, Erlösung, Heiligung, Vollendung, begriffen ist. So hätten sich zunächst zwei Haupttheile ergeben, wovon der zweite wieder in zwei Hauptabschnitte zerfallen wäre. — In der logischen Construction hat demnach das Buch keine besondern Vorzüge, sondern hält sich in einer ganz populären Weise der Anordnung. Jedoch legen wir hierauf um so weniger Gewicht, und möchten daher mit dieser Bemer-

kung auch nicht im Mindesten den Werth des Buches antasten, da auch die gelungensten Constructionen doch immer noch Manches zu wünschen übrig lassen, und es am Ende vorzüglich darauf ankommt, in welch innerer Einheit und lebendigem Zusammenhange die christlichen Wahrheiten im Geiste des Darstellenden vorhanden sind, und in welchem Maße er sie auch in andern in solcher lebendigen Einheit zu reproduciren im Stande ist. Und was diese Hauptsache betrifft, so haben wir alle Ursache, den Verfasser dieses Buchs sehr hoch zu stellen.

Was nun den ersten Theil oder die allgemeinen Lehren betrifft, so ist hierin das enthalten, was man sonst den prinzipiellen Theil nennt, und was zum Theil in der Apologetik besonders abgehandelt wird. Es sind nämlich folgende Abschnitte: 1. Religion, 2. Glaube, 3. Offenbarung, 4. Theologie, 5. Kirchensymbole, 6. Kirche, 7. Bibel, 8. Kanon, 9. Kritik, 10. Auslegung, 11. Ueberlieferung, 12. Eingebung, 13. Geheimnisse, 14. Weissagungen und Wunder.

Der Zusammenhang dieser Abschnitte unter einander ist wenigstens nicht durch absichtlich verknüpfende Uebergänge hervorgehoben; jeder erscheint als für sich bestehend. Im Einzelnen viel Anregendes und Eigenthümliches, ein Reichthum von Gedanken eines tiefen selbstständigen Geistes. Das angeborene Menschliche hält er in Ehren, weist aber nach, daß nur ein Bedürfniß, nicht eigene Kraft der Befriedigung vorhanden sey, daß hier die Offenbarung ergänzend und erfüllend eintrete. Religion ist ihm, sofern sie angeboren, dunkles Bewußtseyn von einer höhern Macht, und Bedürfniß einer Befriedigung desselben. Dieses Bewußtseyn entwickelt sich vermöge der innern Kräfte, Verstand und Willen, theils aus dem Anschauen der Natur, theils aus dem Gewissen. Seine Befriedigung, als theoretisches, geschieht durch Unterricht und Erfahrung, als praktisches, durch Anbetung und gute Gesinnungen

und Handlungen im Verbande mit dem höchsten Wesen. Jenes Bewußtseyn der jetzigen Menschennatur kann zur Ueberzeugung und von da zu einer Art von Wissen fortschreiten, aber nur mit Unbestimmtheit und Unzuverlässigkeit; es ist die natürliche Religion, und besteht vielmehr in dem Verlangen, eine Religion zu haben, als in deren Besitz. Da Gott nur Gutes und Reines schaffen kann, so ist es Urkunde eines Anerschaffenen, das vollkommener war, als es ist, und seine Unvollständigkeit nebst dem Triebe zum Fortschritte beweist die Nothwendigkeit seiner Wiederherstellung durch ein von Außen Gegebenes. — Die Offenbarung kommt ihr im Wissen und im Thun zu Hülfe. — Eine vollständige natürliche Religion gibt es nicht; was man so nennt, ist eine künstliche, der Offenbarung in ihren Hauptsätzen abgeborgte. — Der Anfang des Glaubens liegt in einem dunkeln Bewußtseyn und Begehren des Uebersinnlichen und Unsichtbaren, was schon ein Fürwahrhalten von Etwas ist, das der Mensch mit den äußern Sinnen nicht wahrnimmt. Dieser natürliche Glaube kann sich aber nicht von selbst entwickeln, und doch ist ein unersättliches Verlangen darnach im Menschen. Die Kräfte seines Verstandes und Willens haben ein gewisses eigenes Entwickelungsvermögen, das aber, durch Erziehung bedingt, als Fortbildung des bereits Empfangenen sich darstellt. Je weiter diese Fortbildung geht, desto weiter versteigt er sich in Zweifel und Irrthümer, und der Glaube erlischt endlich in seinem eigenen Bestreben. — Der Glaube in religiöser Beziehung und als empfangenes Gut ist entweder ein historischer und historisch-theoretischer, der in der Annahme der überlieferten religiösen Wahrheiten oder Meinungen beruht, auch wohl dieselben weiter ausbildet, oder ein praktischer, der dieselben in That und Leben verwandelt. — Nach dieser Erörterung wird von Unglauben und Aberglauben, ihren verschiedenen Stufen und Arten, und ihrem beiderseitigen

Verhältnisse zu einander und zum Glauben gesprochen. — Als eine ausgezeichnete Richtung oder Stufe des Glaubens wird endlich die Mystik oder Theosophie d. h. Geheimnißkunde oder Gottweisheit, beides wesentlich identisch, hervorgehoben; der Unterschied der echten und der unechten wird angedeutet, und sie nach ihren Arten als theoretische und praktische, die aber in der Wirklichkeit kaum scheidbar seyen, bezeichnet; zuletzt aber das nothwendige Theilnehmen des Glaubens an derselben und ihrer Erfahrung, mit Hinweisung auf die Natur desselben, behauptet. — Der schon bemerkte Mangel an logischer Präcision tritt besonders auffallend im Anfange des dritten Abschnittes hervor, wo von einer dreifachen Offenbarung des Daseyns und der Eigenschaften Gottes die Rede ist: 1) in den Werken der Schöpfung und deren Erhaltung, 2) in dem höheren Bewußtseyn (Gottesbewußtseyn) des Menschen, das natürliche Religion, natürlicher Glaube und Gewissen heißt; 3) in der Weltregierung, mit sichtbaren Belohnungen und Bestrafungen verbunden. Hier sollte das Gottesbewußtseyn als das alle diese Offenbarungen aufnehmende bezeichnet seyn, als dasjenige, was Gottes inne wird in den Werken der Schöpfung, in den Thatsachen des Gewissens (sittlichen Bewußtseyns) und in der Weltregierung. — Der Verfasser lehrt nun weiter, daß diese dreifache Offenbarung, die genau ineinander greife, wobei der Mensch der Mittelpunct ist, auf welchem die sichtbare Natur in die übersinnliche fortreicht und die Ergebnisse der letztern sich in der Sichtbarkeit am bedeutendsten äußern, wegen der jetzigen Schwäche des Menschen ihn nicht zum Ziele fördere, daher eine vierte geistige ihm zu Hülfe kommen müsse, welche 1) die anerschaffenen religiösen und sittlichen Begriffe zur ersten Freiheit entwickelt, und noch weit vervollständigt, 2) ihm die Mittel seiner Wiederbringung und gottähnlichen Vollendung entdeckt. — Jenes ist Gesetz,

dieses Evangelium, beides eine wörtliche Verkündigung durch Menschen, die zu diesem Zwecke den Geist Gottes und andere, selbst sichtbare, Mittheilungen von Gott empfingen, und unter denen der Gottmensch selbst war, das persönliche Gesetz und die persönliche Wiederbringung und Erlösung der menschlichen Natur. In ihm ist die Offenbarung vollendet; sie (der Glaube Israel's zum Christenthume gediehen) leidet keine Vervollkommnung mehr, sondern nur Aufschluß ihrer selbst und den Nachweis, wie die drei andern Offenbarungen Gottes mit ihr zusammenhängen und in ihr angedeutet sind. — „Von der Theologie," heißt es im vierten Abschnitte, „gibt es hier nur Grundzüge, die nach dem deutlichen Inhalte der heil. Schrift gebildet seyn müssen; sie vollendet sich in der Ewigkeit." — Was der Verfasser meine, wenn er in diesem Zusammenhange, und zwar nach der Bemerkung, daß zur Ausführung der Theologie die Leitung des heil. Geistes erfordert werde, der allen darum Bittenden verheißen sey, sagt: „Nur dieses erweiterte Schauen des Gemüths, nebst allem, was uns irgendwie neu anschaubar wird, kann eine neue und eine Perfection der Offenbarung heißen," ist, wenigstens dem Referenten, unklar; auch das Folgende gibt keinen Aufschluß darüber. Man könnte eine theosophische Abweichung dahinter vermuthen, wozu wir aber nicht geneigt sind; nur müssen wir beklagen, daß der Verfasser hier und auch sonst zuweilen von der strengeren Darstellung zu sehr sich entfernt hat. — Seine eigene theologische Weise beschreibt er, wenn er der symbolischen Theologie entgegenstellt die lehrfreie im besseren Sinne des Worts mit alleiniger Abhängigkeit von dem geschriebenen Wort (rein biblisch) und mit Auswahl des Guten in allen einzelnen Confessionen (eklektisch). Damit hängt die Bemerkung zusammen, daß ohne willkürliche Auflösung des Bandes der gesonderten Kirchen oder eigensinnige Absonderung von ihnen, durch

gemeinschaftliche Annäherung und Festhalten an der centralen Wahrheit die Einheit des Glaubens in Liebe zu befördern sey. — Der Maßstab der Rechtgläubigkeit ist ihm das geschriebene Wort und die Uebereinstimmung der erleuchtetsten Lehrer aller Jahrhunderte in dessen Auslegung und zwar in Betreff der Hauptdogmen. — Ueber die Kirchensymbole erklärt er sich dahin, daß sie als zeitgemäße Lehrnormen achtbar, aber einer Berichtigung nach der heil. Schrift unterworfen seyen; und am Ende zeige sich „die allein selbstständige Weisheit Gottes darin, daß sie in den verschiedenen Bekenntnissen durch die Einzelheit in Gegensätzen retten ließ, was nicht ohne größeres Wunder der demüthigungsbedürftigen Gemeinde für die bestimmte Zeit des Streites gediegen offenbar werden konnte." — Sehr frei und großartig sind die Ansichten von der Kirche, die uns hier begegnen. „Indem jede besondere Kirche in der eigenthümlichen Centrallehre von der Versöhnung und Erlösung durch den Tod und die Auferstehung des Gottmenschen sich auf das Wort Gottes und dessen kirchlichen Commentar (die einstimmige Auslegung vom Anbeginne her) beruft, so beweist sie hiermit das Daseyn und den Fortbestand einer Gesammtgemeinde auf Erden. Sichtbar in ihren Gliedern und Anstalten und hierin am verschiedensten, ist sie dagegen unsichtbar nach dem gemeinschaftlichen, wesentlichen Geist aus Gott, und hierin untheilbar. Ja durch ihn ist sie unfehlbar, und beweist sich also, nicht durch ihre einzelnen Beschlüsse, sondern durch die Bewahrung des geschriebenen Worts und seiner von der ersten Lehrzeit hergestammten Auslegung in der Hauptsache." — Trefflich schildert hierauf der Verfasser die Gemeinschaft der Heiligen (die Folge der heil. allgemeinen Kirche), kämpft gegen die Behauptung, daß eine Gesellschaft von Sterblichen ausschließlich die Kirche sey, rechnet zur wahren Kirche Christi auch diejenigen Menschen guten Willens, denen hier sein Heil nicht kund werden

konnte, und lehrt, daß auch die einzelne Seele des Herrn Braut sey, also äußeres Abgeschnittenseyn den innern Zusammenhang nicht aufhebe. — In Betreff der Bibel läßt er sich durch die kritischen Angriffe nicht in der Zuversicht stören; und weist auf den Zusammenhang der Testamente sowohl unter sich als mit allem, was die Welt sonst Wissenschaftliches darbietet, auf ihre befriedigende Uebereinstimmung mit allem, was das wahre und ewige Bedürfniß des Menschen erheischt, auf die Erfahrungen unzähliger Herzen, und die wahre Bildung seit Christo als Zeugnisse ihrer Kraft und Göttlichkeit. Freiere Ansichten finden wir über den Kanon des A. T., insoweit als die Bücher der Chroniken, Esra, Nehemia und Esther für deuterokanonisch erklärt werden, wogegen im N. T. diese Unterscheidung nicht zugelassen wird. — Die Grundsätze der Kritik müssen, nach dem Verfasser, aus der Bibel selbst in ihren einbekannt echten Theilen mittelst der daraus einfach und klar entspringenden Glaubenslehre sich ergeben. Kriterien der Wahrheit sind 1) Anerkennung im N. T., wenigstens den Homologumenen (daher Echtheit des a. t. Kanon im Allgemeinen, des Daniel u. s. w.). 2) Uebereinstimmung mit jenen Homologumenen, Tauglichkeit zur Erläuterung und Vervollständigung derselben, und Unentbehrlichkeit im Kanon (die Apokalypse unentbehrlich als Weissagung auf die Kirchenzeit bis zur Zukunft des Herrn, der Br. an d. Hebr. als Anleitung zur typischen Theologie, daher authentisch und wahr). 3) Was die jüdische und christliche Kirche als echt und richtig überliefert hat, oder von der überwiegenden Mehrheit ihrer gläubigen und erleuchteten Glieder dafür erkannt ist, muß gelten, bis durch entscheidende, der gläubigen und weisen Mehrheit einleuchtende Gegengründe das Widerspiel dargethan ist. 4) Widersprüche, die der Hauptsache keinen Nachtheil bringen, sind zu dulden; manche Zweifel bleiben unerledigt für die Zeiten der Unvollkommenheit; aber die Lehre von der Vor-

sehung und ihrem verheißenen Walten über der Gemeinde und dem Worte nöthigt uns anzunehmen, daß der Kanon nicht ohne ihre Mitwirkung gesammelt, kein ganz ungehöriges Buch hinzugethan, kein unentbehrliches hinweggeblieben, und die einstimmige kirchliche (katholische) Tradition aller Gemeinden über die Authentie im Ganzen und Einzelnen, oder doch die überwiegende, unsers Zutrauens würdig sey. Dieß gilt zunächst für die höhere Kritik, hat aber auch Einfluß auf die niedere, und die mit beiden zusammenhangende Betrachtung der Harmonie (der Evangelien, der a. t. Bücher und Stellen gleichen Inhalts und des A. und N. T.). — Ref. glaubt nicht, daß diese Grundsätze, die auch theilweise etwas Schwebendes haben, bei dem heutigen Stande der theologischen Entwickelung durchaus geltend gemacht werden können. Ob jemals? wird die Zeit lehren. Ob sie auf der richtigen wesentlich christlichen Ansicht von der Schrift beruhen, ist eine Frage, die wenigstens nicht so leicht ohne weiteres bejaht werden dürfte. — Ueber Auslegung wird sehr viel Treffendes gesagt, theilweise das Gewöhnliche, aber auch vom Gewöhnlichen Abweichendes, worunter am meisten gegründeten Widerspruch finden dürfte, was über den mehrfachen Sinn der hebräischen Worte behauptet wird, und was der Verfasser in den Anmerkungen zu seiner Bibelübersetzung nicht ohne starke Willkürlichkeiten in Ausübung gebracht hat. — Sehr umfassend sind die Belehrungen, welche die Ueberlieferung betreffen: Anerkennung und Hochachtung gebührt der auf die Hauptsachen sich beziehenden Ueberlieferung, wenn sie uralt, standhaft und einstimmig ist, als einem Werke des heil. Geistes: Reinigung der verunreinigten steht der kirchlichen Reformation und der Kritik der Verständigen zu, nach der Schrift, unter dem Beistande des heil. Geistes, mit Hülfe der Geschichte und anderer sicherer Wissenschaft. — Die mündliche Geheimlehre (Kabbala) hat eine wahre

Grundlage, ist aber verunstaltet, und durch das Wort und die Salbung überflüssig gemacht. — Was der Verfasser nun weiter über Eingebung, d. h. Kundmachung aus der übersinnlichen Welt, die er im Allgemeinen nach Quelle, Grad, Arten, Gegenstand und Form des Sehens unterscheidet, und die er in gewissem Maße auch auf die Apokryphen bezieht; was er über Geheimnisse, und die dem Erleuchteten zu Theil werdende successive Aufhellung der geistigen Geheimnisse mittelst Durchschauens durch die Naturhülle in das vollkommene Gesetz der göttlichen Freiheit [a]); was er endlich über Weissagungen (natürliche und göttliche) und Wunder, jenes Sehvermögen des ursprünglichen Menschen, dieser Aeußerung der anfänglichen Naturkraft in und auch außer ihm, was beides in seiner Fülle wieder verliehen werden kann durch den heil. Geist, durch den die erste Natur in ihrer Freiheit bestand — was er über alles dieses aus der Fülle seines tief eindringenden Geistes mittheilt, das ist keines gedrängten Auszugs fähig, und ist höchst beachtenswerth, da der Verfasser in Gebieten des Wissens, aus denen gerade über diese Puncte Licht kommen muß, einheimisch ist, wie Wenige; und wir glauben, daß in Manchem, was er sagt, eine treffliche Vermittelung mancher noch immer obschwebenden theologischen Differenzen begründet ist.

Es würde uns nun weit über die zu steckenden Grenzen hinausführen, wenn wir aus den folgenden Theilen des Buches auch nur das bedeutendste Eigenthümliche herausheben wollten. Wir begnügen uns daher, nur dieselben mit ihren Abschnitten anzugeben, und hier und da anzudeuten, wo besonders interessante, wichtige, oder auffallende Ansichten vorkommen. Der zweite Theil, die

---

a) Dadurch, sagt der Verf., ist der Naturalismus, der mit offenen Augen die Typen des Uebernatürlichen, Geistigen in der Natur sieht, Supernaturalismus.

Lehre von Gott, erörtert 1) das Wesen; 2) die Einheit; 3) die Eigenschaften Gottes; 4) die Dreieinigkeit; in drei Abschnitten, die aber den andern coordinirt sind, wird von Vater, Sohn und heil. Geist besonders gehandelt; endlich im 8. historische Bemerkungen über diese Lehre. Wir finden hier manche merkwürdige und schätzbare Resultate der Schriftforschung des Verfassers, manche Erläuterungen aus der Kabbala, viel speculativen Gehalt, wenngleich nicht in formeller Durchbildung. — Wir heben einige Gedanken heraus: Die bildlichen Darstellungen Gottes sind uns, die wir nur eine symbolische Erkenntniß von Gott haben können, die Leiter der Schöpfung, auf der sich unser Verstand dem höchsten Wesen nähert. — Ja im Sohne nimmt Gott selbst Gestalt an, und zeigt sich als das Urbild des Menschen (S. 65). — In der Menschengestalt hat die Gottheit die höchste Form ihrer Erscheinung ausgedrückt (ebendas.). — Liebe und Zorn ist in Gott Eins, wie Licht und Feuer in der Natur. — Beide Wörter sind anthropopathische Bezeichnungen; theopathisch genommen (als Affecte Gottes) sind sie nicht verschieden; denn Gott zürnt aus Liebe, die Liebe ist sein Wesen, der Zorn ist ihre Aeußerung an dem, was für sie unempfindlich ist, damit es, wo irgend möglich, ihr ähnlich und für ihre Wohlthat empfänglich werde. — Die Dreieinigkeit wird auf sehr eigenthümliche und kühne Weise durch Analogieen der Schöpfung erläutert, Bilder, an denen der Mensch kindlich zum Uebersinnlichen emporklimmen soll, wie der Meister die Anleitung gegeben. Die Dreiheit in Gott enthält die Prinzipien alles Seyns, alles Offenbarwerdens (Erscheinens), aller Wirkung. — Jedes Prinzip in der Gottheit verleiht sein Eigenthümliches dem Folgenden und nimmt von ihm wieder das Seinige an, wenn es dessen bedarf. (?) — Der Vater ist an sich das in sich selbst beschlossene, nur auf sich beruhende, reine Wesen der Gottheit, der Sohn der Gottheit Gestaltung,

der Geist ihre allmächtige Aeußerung, ihr Ausspender und Erklärer (S. 81. 88.). — Recht in sein Element kommt der Verfasser im dritten Theil: Die Lehre von der Welt oder den Werken Gottes. Dieser hat sieben Abschnitte: 1) die Schöpfung; 2) die Geisterwelt; 3) der Mensch; 4) die veränderte Schöpfung; 5) Zur Anthropologie a. Andeutung der Menschheitsgeschichte, b. Leib, Seele und Geist, c. Verstand und Vernunft; 6) die unbekannten Geschöpfe; 7) die göttliche Vorsehung, Erhaltung und Regierung der Dinge. Es wird hier von einer Urschöpfung ausgegangen: „Indem das ewige Wort oder die göttliche Urform der Wesen sich offenbarte durch den wirkenden Geist, so entstand eine uns unbegreifliche Welt unsichtbarer Ideen und Kräfte, die Mutter alles dessen, was in fernerer Abstufung bis in diese Sichtbarkeit geworden ist. Das Chaos Gen. I, 2. ist eine Folge des Falls eines Theils der Geister, die nun in den Mittelpunct des Reviers, das sie beherrscht hatten, ja in den Bauch dieser Erde eingeschlossen wurden. Der Mensch, den Gott auf die Erde setzte, sollte an der sichtbaren Welt lernen, in der Aehnlichkeit Gottes zu regieren, und nach erlangter Reife eine höhere Aufgabe zu erhalten, *die Unterwerfung* der geistigen Empörer. Da er fiel, mußte Christus an seine Stelle treten, in dessen Gemeinschaft auch die gläubige Menschheit wieder zu der ihr bestimmten Würde gelangen, und eine Richterin der Engel werden soll. Ursprünglich war der Mensch eine Mehrheit in der Einheit; erst in Folge eines abwegigen Verlangens Adams wurde das Weibliche von Gott als ein besonderes gebildet. Mit dem Falle sank die ganze Schöpfung unter den Fluch der Sünde." — Der Verfasser führt uns hier auf Höhen und in Tiefen der Theosophie, aber immer an Winke der Schrift sich haltend, und in einer Weise, daß wer auch nicht überall ihm folgen kann, doch seine geistvolle und keineswegs phantastische Darstellung in Ehren zu halten

Ursache hat. Besonders bedeutend erscheint uns seine Pneumatologie, und wir glauben, daß in diesem ganzen Abschnitte Vieles von ihm zu lernen ist, wenngleich in die eigentliche Dogmatik Vieles, was der Verfasser auf seinem Standpuncte und nach seinem Zweck einflechten durfte, nicht aufgenommen werden dürfte. — Auch im vierten Theile, der die Lehre von der Erlösung enthält (1) die Sünde; 2) die Erblichkeit der Sünde; 3) die Freiheit des Willens; 4) der Erlöser; 5) die Versöhnung; 6) das Leiden Christi; 7) der Tod Christi; 8) die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn; 9) das dreifache Amt Christi), und im fünften die Lehre von den Rathschlüssen, Anstalten und der Ordnung des Heils (1) das Reich Gottes; 2) die Gnade; 3) die Erwählung; 4) die Heilsordnung; 5) die Gnadenmittel; 6) die Sacramente; 7) das Gebet; 8) die heil. Taufe; 9) das heil. Abendmahl; 10) die äußere Kirche), finden wir überall den Verfasser mit seinen eigenthümlichen Ansichten; doch tritt der Natur der Gegenstände nach das Theosophische mehr zurück; bei den Sacramenten aber zeigt sich, wie schon bemerkt worden, eine auffallende Weite der Denkweise des Verfassers. Schon zum voraus läßt sich erwarten, daß im sechsten Theile, der die Lehre von den letzten Dingen enthält (1) Tod und Hölle; 2) das Gericht; 3) die Auferstehung; 4) die Heiligen und Seligen; 5) der andere Tod; 6) die Zukunft des Herrn; 7) die Wiederbringung der Dinge), besonders von vorn herein, in der Lehre vom Hades, jenes Element wieder stärker hervortreten werde; aber auch hier geschieht es mit genauer Anschließung an die Andeutungen der heil. Schrift. In Betreff der Wiederbringung beobachtet der Verfasser eine weise Mäßigung, und sagt in Ansehung der im Endgerichte verdammten Menschen und der abgefallenen Geister nur so viel, daß die ewige Erbarmung des Vaters der Wesen und die Allgenugsamkeit des großen Versöhnopfers uns das Aeußerste er-

warten lasse. Die geschichtlichen Anhänge geben einen gedrängten Ueberblick mit interessanten Winken über den großen göttlichen Plan und die Gesetze der göttlichen Regierung. Die alttestamentliche Geschichte, deren Grundideen S. 281. f. angedeutet werden, geht in Einer unabgetheilten Darstellung fort, die christliche Kirchengeschichte wird in sieben Perioden geschieden: 1) Apostolisches Zeitalter; 2) Zeitalter des Kampfs oder der Märtyrer; 3) Aeußerer Sieg und Wachsthum der Kirche, nebst dem Aufsteigen von Gegenmächten; 4) Inneres Verderben und Anfang einer neuen Geburt; 5) Spaltung, Zertrümmerung und Absterben der äußeren Kirche; 6) Neues Leben des Glaubens und der brüderlichen Liebe; 7) Zeitalter des Unglaubens und der Gleichgültigkeit, dann der Erwartung. Charakteristisch ist der Schluß dieses Abschnittes: ob die theoretische Verleugnung des biblischen Christus mit ihrem unseligen Gefolge noch viel weiter um sich greifen, das Widerchristenthum endlich in Person erscheinen, und für die gedrückte kleine Heerde, die nur ihren Hirten und durch ihn die Seligkeit sucht, eine glänzende Rettung vom Himmel kommen werde, ob ein Reich des Friedens und der Einheit, nicht nur der jetzigen Kirchen, sondern aller Völker in Christo, der langen Fehde ein Ende machen werde, und wann die Saat zu dieser Erndte reif seyn möge, sind die großen Fragen an die Zukunft.

Ref. braucht nach allem bisher Gesagten und Mitgetheilten den ausgezeichneten Werth dieses Buchs, in welchem tiefe christliche Erkenntniß mit kindlicher Einfalt vereinigt erscheint, nicht weiter anzupreisen, und empfiehlt es aus voller Ueberzeugung sowohl Theologen, als auch zur höheren Unterweisung fähigen und bedürftigen Laien, als ein treffliches Förderungsmittel zur Bildung des innern Menschen.

---

2. Mit nicht minderer Hochachtung erfüllt uns die Schrift von Menken a), einem der Edeln in der Christenheit, der mehrere Decennien hindurch als ein Fels dastand, an welchem alle Wogen der Zeitmeinungen sich brachen, aber nicht in starrer Stagnation, sondern in lebendigem Wachsthume, dessen Kraft er mit einer seltenen Treue und Beständigkeit aus dem göttlichen Worte in der h. Schrift nahm, in die hinein und aus der heraus zu leben sein großes Tagwerk war. Alles was die Zeit darbot, hatte ihm nur Werth, sofern es das Verständniß und die Geltung der h. Schrift förderte oder darauf beruhte; was ihm von entgegengesetzter Tendenz und Wirkung erschien, wies er mit einer Strenge ab, die, wer in anderer Richtung befangen, den Mann nicht ganz zu würdigen versteht, Zelotismus nennen könnte. Man sehe nur, mit welcher Entschiedenheit, in viel schrofferer Weise, als von Meyer, er gegen die Resultate der höheren Kritik auftritt (S. 17 — 20.). — Die Schrift, die wir vor uns haben, ist das Hauptwerk seines Lebens, an dessen letzter Vollendung er noch bis zum völligen Dahinsinken seiner körperlichen Kräfte arbeitete (wie einst Calvin an seiner Institutio), überaus froh und dankbar, daß es ihm vergönnt wurde, fertig zu werden (vgl. Vorwort von Hasenkamp S. V — VII.). — Nach seiner Vorrede zur 1ten Ausg. (1805, die 2te 1824) wollte er dazu anleiten, mit der Sache und der Lehre des Christenthums nach der Bibel bekannt zu werden. Die Darstellung sollte mit Verleugnung aller Genialität in der Form durchaus einfach seyn. — Von der Conformität oder Non-

a) Eine vortreffliche Schilderung des Charakters dieses Mannes und seiner theologischen Bestrebungen hat Osiander gegeben in der Tübinger Zeitschrift für Theologie (auch besonders gedruckt). Außer seinen, besonders auf gründliche Erkenntniß der Wahrheit aus der Schrift hinarbeitenden, Homilieen und Predigten sind besonders noch seine kleineren Schriften über die eherne Schlange, und, der Messias ist gekommen, so wie seine Blicke in das Leben des Ap. Paulus (freie Betrachtungen über Apg. 15—20.) höchst beachtenswerth.

conformität dieser Schrift mit Symbolen der Kirche sagt er — würde ich gern reden, wenn noch eine Kirche wäre. — Es kommt mir einzig darauf an, ob die Christen, die Bibelverehrer dieses Buch für christlich, für schriftmäßig erkennen oder nicht. — Mit Baco hält er den Grundsatz fest, daß wir schuldig sind, dem Worte Gottes zu glauben, wenn auch unsere Vernunft widerstrebt, (wie dem Gesetze Gottes zu gehorchen, wenn auch unser Wille widerstrebt). — Das Werk beginnt mit einer Einleitung von der h. Schrift (S. 1—48), worin er ausgehend von der ihm aus der Geschichte sich ergebenden Ansicht, daß alle Religion auf Ueberlieferung beruhe, nachzuweisen sucht, daß die h. Schrift die wahre Ueberlieferung göttlicher Offenbarung enthalte, eine Schrift göttlichen Ursprungs und gotteswürdigen Inhalts sey; und sodann die Grundsätze wahrer Auslegung derselben entwickelt (Verwerfung aller allegorischen Deutung als Gegensatz gegen die buchstäbliche Auslegung und Andeutung der wahren Vermittlung). — Hierauf wird der Inhalt der h. Schrift in 9 Kapiteln entfaltet. I. Von Gott, (S. 49 — 76) — gründliche, tief eindringende, sehr eigenthümliche Erörterung der göttlichen Eigenschaften, besonders der Heiligkeit, welche ihm die allerdemüthigste Selbsterniedrigung, liebevollste Herablassung, gnädige Zuthätigkeit Gottes ist, und der Gerechtigkeit, welche ihm die unparteiische Liebe ist, 1) prüfende, 2) errettende, 3) belohnende, 4) strafende. — Eben hierin ist die Grundlage der ganzen Eigenthümlichkeit seiner der orthodoxen Lehre, zumal der reformirten Kirche scharf entgegenstehenden Theorie gegeben. II. Von dem Ebenbilde Gottes und dem h. Geist (76 — 85). — Es ist ein Ebenbild Gottes, ein göttliches Wesen, welches alles ist, hat und vermag, was Gott — das alles in eben dem Maße, worin Gott — Geist Gottes ist, Gott wie er selbst sich den Menschen mittheilt ꝛc. ꝛc. III.

Von den Engeln (S. 85—97). Sie sind Geister, die einen Körper haben, in einer reichsmäßigen Verfassung, die guten Diener der göttlichen Weltregierung, die unsichtbaren Zeugen des Verhaltens der Menschen. — Den Einfluß des Reichs der Finsterniß muß man sich mehr im Allgemeinen denken; viele werden nicht unmittelbar vom Teufel selbst verführt. Die Christen sind von der Gewalt des Teufels erlöst, von seinen Lügen und Verführungen zum Irrthume nicht, so lange sie auf Erden sind. Viele Prüfungsleiden der Heiligen auf Erden sind Veranstaltungen der königlichen Regierung des Herrn ausgeführt durch böse Engel. — Größere Summe des Guten als des Bösen, das aus der Duldung des Reichs der Finsterniß entsteht. Es muß gegen seinen Willen dazu mitwirken, daß aus dem menschlichen Geschlechte, zum Segen und zur Freude der ganzen vernünftigen Schöpfung, die Allervortrefflichsten gebildet werden rc. rc. — IV. Von den Menschen (97 — 108). Der Mensch ist in dieser Welt da für eine andere, hat für beide einen Körper; auf den himmlischen deutet die Bibel, wenn sie von dem inwendigen Menschen redet; dieser gewinnt durch Wohlverhalten, der Tod ist Entkleidung desselben von dem auswendigen, die Auferstehung Ueberkleidung desselben mit einem geistlichen Leib aus dem Stoffe des irdischen. — Bild Gottes ist Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Unsterblichkeit, nicht anerschaffen, aber bei gutem Verhalten zu erlangen. Die Sündlichkeit und Sterblichkeit der Menschen als Folge des übeln Verhaltens ihres Stammvaters in der Prüfung ist ein Unrechtleiden; das Verderben wird aber auch durch eigene Schuld vergrößert. Aus beiden wird durch die Erlösung Jesu Christi Errettung bereitet. V. Das Wesentlichste aus der Geschichte der Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesum Christum bis auf die Geburt Jesu (108— 217). Ein

sehr reichhaltiger Abschnitt, worin das Resultat der Bibelforschungen des Verf. niedergelegt ist (als Zugabe zur Uebersicht eine Zeittafel von David bis Christus). Er beginnt mit der Sage: Gott ließ den Fall der ersten Menschen mit seinen Folgen zu, nicht nur, weil er es mit Gerechtigkeit nicht verhindern konnte, sondern auch, weil er beschlossen hatte, durch einen Mittler — aus dem Fall — eine viel größere Seligkeit und Herrlichkeit für sie und die ganze vernünftige Schöpfung hervorzubringen, und seine Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit dadurch herrlicher zu offenbaren, als es sonst nicht hätte geschehen können. — Nun wird die Reihe der vorbereitenden Offenbarungen vom Protevangelium an bis zur Erscheinung Christi vorgeführt, und zwar so, daß die Thatsachen aus dem rechten Gesichtspunct dargestellt, mehr als alle Reflexionen vermöchten, die Sache an's Licht setzen. Eine Beilage zu diesem Kap., der neuesten Ausgabe eigen, handelt von dem Glauben und der Lehre des ewigen Lebens im A. T. (S. 217—264). — Gewiß ein sehr dankenswerther Beitrag zur biblischen Theologie von einem solchen Forscher. Nachdem Kap. V. vom Fall zur Erlösung hinübergeleitet, handelt nun Kap. VI. von der Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesum Christum (S. 264 — 300). Dazu 3 Beilagen A. über Gal. 4, 4 (300—306). B. die Lehre von der Versöhnung betreffend (306—330). C. Noch Etwas über Jesaj. 53, 5. (330—342). Der Verf. ist bemüht, die Stellen Jesai 53, 5 und Gal. 3, 13 mit seiner Versöhnungstheorie zu vereinbaren, in welcher er die Versöhnung durch den Tod Christi nicht aus der strafenden, sondern aus der errettenden Gerechtigkeit Gottes herleitet, aus welcher auch die prüfende offenbar werden mußte — die Leiden Christi Prüfungsleiden, die er für uns, unser Mittler zu werden und unsere Rechtfertigung zu bewirken, gelitten u. s. w. (S. 294 ff.). — Bezeichnend für die ganze

Ansicht ist die Parallele Rechtfertigung und Seligmachung, Heiligung und Herrlichmachung (S. 298). — In Kap. VII wird gelehrt, wie der Mensch an der göttlichen Anstalt Antheil erlange und dadurch selig und herrlich werde (342—387). 3 Stiftungen: Predigtamt [a]), Taufe, Abendmahl. An das Predigtamt knüpft sich die Lehre von der Erwählung, an die Taufe die von der Berufung, durch deren freie Annahme der Mensch zur Sinnesänderung kommt, die sich auch auf den Verstand und das Urtheil bezieht, indem der Mensch eine neue und andere Ansicht der Dinge vor sein Auge bekommt: Glauben an Gottes Zeugniß und also an Jesus Christus. — Dieser Glaube ist die Würdigkeit nach dem Rechte Gottes, Gnade bei Gott zu erlangen (Unterschied von Würdigkeit und Verdienst). Damit erlangt er noch weiter die Gabe des h. Geistes, Leben aus Gott, und ein himmlisches Erbe. Nun ist der Mensch ein Werk Gottes; nun soll er seine Heiligung anfangen, denn jetzt kann er sie anfangen, fortsetzen und vollenden aus dem Vermögen, das Gott ihm dargereicht hat und immer völliger darreichen will. — Die Heiligung kann auf Erden vollendet werden. — Zu der großen Bestimmung der Christen, durch Jesus Christus, die Priester und Könige des Reichs Gottes über Alles zu werden, wird erfordert ein vorher bewiesenes Wohlverhalten und eine innerliche persönliche Herrlichkeit. Die Herrlichmachung geschieht in dieser Welt durch Mittheilung der göttlichen Natur. Es gehört dazu 1) Erkenntniß der Wahrheit, 2) ein neues größeres Maß des Geistes, 3) viele Gelegenheiten, Uebungen, Situationen im Leben, welche Wunder sind, Veranstaltungen der königlichen Regierung Jesu Christi

a) S. 345 eine starke Rüge des Zustandes desselben in der neueren Zeit, die der Verf. in der Anm. mit Dank gegen Gott theilweise zurücknimmt.

durch den Dienst der Engel (neben den allgemeinen Bildungs- und Besserungsanstalten — noch besondere); namentlich Leiden, Züchtigungsleiden und Kreuz (letzteres a) Prüfungs- b) Heiligungs- und Vervollkommungsleiden). Hülfsmittel des Christen bei dem Allen sind das Wort Gottes, Gebet und Gemeinschaft der Heiligen, die genährt und gestärkt werden soll durch das Abendmahl des Herrn, dessen Zweck vierfach ist: 1) Gedächtniß Christi, besonders seines Todes und der dadurch geschehenen Versöhnung und Erlösung, 2) Heilung und Stärkung unsers inwendigen Menschen (s. oben). 3) Nähere Vereinigung der Seinigen mit Ihm selbst. 4) Beförderung der liebevollsten Gemeinschaft der Christen unter einander. Das VIII. Kap. gibt wichtige Belehrungen über das Verhältniß des Christenthums und der Christen zu der Welt und zum Staate. — Jesus Christus hat in dieser Welt sein Königreich. — Die Christen sind Bürger des himmlischen Reichs, was aber nicht hindert, daß sie Bürger eines Reichs und Staates dieser Welt sind. — Die Ehe ist vorzüglich dazu geeignet, die Seligkeit der Menschen zu befördern (1 Tim. 2, 14 ff.) — der Eid dem Christen erlaubt, und so heilig, daß ihm um des Eides willen jedes willkürliche Schwören und Betheuern im gewöhnlichen Leben verboten ist. — Endlich stellt Kap IX. den Fortgang und die Vollendung der göttlichen Absichten und Anstalten dar (S. 406—416). „Das Werk Gottes geht in der unsichtbaren Welt fort wie in der gegenwärtigen, durch das Wort Gottes in der Schrift, und durch das Werk bessernder Liebe solcher Christen, die hier Brauchbarkeit erlangt haben, Andern nützlich zu werden — das allgemeine Todtenreich ist ein Mittleres, eine Welt der Dämmerung zwischen der des Lichts und der Finsterniß."

Ein Register der vornehmsten Sachen nach den Kap. und §§. des Buchs beschließt dieses Werk. Daß der Verf., wie er ausschließlich auf die Schrift verweist, so auch Alles daraus herleitet, braucht kaum bemerkt zu werden.

Daß eine großartige Construction, wenn gleich nicht besonders dargelegt, durch das Ganze geht, daß im Geiste des Verf. die Schriftwahrheit in einem erhabenen Zusammenhange lebendig ist, und daß ein Reichthum, nicht gangbarer, aber sehr beachtenswerther Ansichten hier vorliegt, wird Keiner, der mit unbefangenem Sinne prüfen mag, verkennen.

Ref. schließt diese Anzeige, indem er die Ueberzeugung ausspricht, daß diese beiden gehalt- und geistvollen Werke, Producte einer eigenthümlichen tiefen und frommen Schriftforschung, von wesentlicher Bedeutung für unsere theologische Entwickelung sind, und einen wahrhaft vermittelnden Einfluß auf dieselbe ausüben können und werden. Ihre Art vom Offenbarungsglauben, eben so entschieden und kühn allem Laviren der Zeit gegenübertretend, als in tiefe lebendige Erkenntniß ausgehend, ihre freisinnige Behandlungsweise der confessionellen Differenzen, die zugleich allen Indifferentismus verabscheut, und ihre, aus der gründlichsten Erwägung der Gesetze der Entwicklung des Reichs Gottes in der Menschheit und aus der ernstesten Beobachtung des gegenwärtigen Zustandes der Christenheit hervorgegangene, Ansicht über das, was jetzt Noth thut, und ihre derselben entsprechende Behandlungsweise der Wahrheit, kann nicht anders als anregend und fruchtbringend auch für die kommende Zeit sich erweisen. Solche Geister bringen uns die in einem Schutte von Abstractionen begrabene ursprüngliche Wahrheit wieder näher, und helfen uns hindurch zu dringen zur concreten lebendigen Wahrheit. Möchten sie von recht Vielen dankbar benutzt werden, so daß sie, wenn auch von ihren eigenthümlichen Ansichten Manches sich nicht als reine oder volle Schriftwahrheit bewährt, uns doch den Segen bringen können, den sie gewiß in sich enthalten.

Prof. Kling.

2.

Ostergabe oder Jahrbuch häuslicher Andacht und frommer Betrachtung über Tod, Unsterblichkeit, ewiges Leben und Wiedersehen, für das J. 1834. Herausgeg. von J. Chr. Ernst Lösch, Dr. d. Philos., zweitem Pfarrer an St. Jacob und Schulinspector in Nürnberg. Mit Beiträgen von D'Autel, de Wette, Dietelmair, Dietzsch, Engelhardt, Gampert, Göz, Heckel, Jacobi, Lampert, Lehmus, Elise v. Löffelholz, Seidel, Seiler, Scheibel, Schottin, Winkler, Witschel, Wölfing und dem Herausgeber. Nürnb. 1834. Bei H. Haubenstricker.

Zu einer Zeit, wo die Ergebnisse einer trostlosen, den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit aufhebenden, philosophischen Speculation ungescheut hervortreten, ist es doppelt dankenswerth, daß der würdige Herausgeber den Gedanken dieses Unternehmens faßte und ausführte. Allerdings ist der Gegenstand eines solchen Andachtsbuches zu beschränkt, als daß ihm eine sehr lange Fortsetzung zu versprechen wäre: besonders werden die eigentlich asketischen (erbaulichen) Beiträge mit Mühe das Wiederholende und Eintönige vermeiden können; aber es ist auch nur die Absicht, eine gewisse Anzahl von Jahrgängen zu liefern. Die Beiträge zerfallen in zwei Classen: 1) erbauliche, als Predigten, Betrachtungen, Gedichte, wobei der Glaube an die Unsterblichkeit mehr vorausgesetzt, als begründet wird, wiewohl in den ersteren sehr wohl das belehrende Element hervortreten kann; 2) belehrende, in welcher dieser Glaube begründet, vertheidigt und beleuchtet wird. Schon dieser Jahrgang enthält einige der zweiten Classe, und es ist zu wünschen, daß die folgenden

daran noch reicher seyn mögen, weil dadurch der Glaube an die Unsterblichkeit am sichersten gegen die verderblichen Einflüsse der Zeitmeinungen geschützt werden kann. Insbesondere sind eigentlich dogmatische, jedoch gemeinfaßliche Abhandlungen über Grund und Geist des christlichen Unsterblichkeitsglaubens zu wünschen. In diesem Jahrgange wird das Bedürfniß der Belehrung am besten befriedigt durch den sehr gut geschriebenen Aufsatz des Herausgebers: Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus der Würde des Menschen und Christen S. 96 bis 124. Die Beweise sind mit Recht nicht auf eine streng schulmäßige, sondern auf eine das Gemüth ansprechende Weise, mit glänzender doch nicht prunkender Beredtsamkeit geführt. Den metaphysischen Beweis hat der Verfasser bei Seite gelassen, da derselbe doch für die wenigsten Leser faßlich gewesen seyn würde, und auch, recht geführt, ein zu unbestimmtes Ergebniß liefert. Seine Beweisführung richtet sich mit Recht auf die sittliche Seite der Unsterblichkeitsidee, die man nur zu oft vernachlässigt. In der ersten Abtheilung: dem Beweise aus der Würde und Bestimmung des Menschen, commentirt er gleichsam die schönen Worte Jean Pauls: „Die in unserem Geiste glühende Sonnenwelt der Tugend, Wahrheit und Schönheit, deren Goldader auf eine unbegreifliche Art den dunkeln schmutzigen Klumpen der Sinnenwelt glänzend durchwächset, die zweite Welt, die schon hienieden in die physische vererzt ist, wie lichte Krystalle im Gletscher ꝛc." Er sagt unter Anderem sehr schön: „Die Sonne des Glaubens, der Frömmigkeit, der Liebe hellt das Dunkel auf, das über unseren Gräbern ruht, und strahlt Morgenglanz einer bessern Welt auf sie hernieder. Oder versuchen wir's und stellen uns an die Seite des Edeln, wenn er seine erhabenste That vollbringt, des Demüthigen, wenn er den Sieg über sich selbst davon trägt, des Andächtigen, wenn sein Herz von den heiligsten Flammen erglüht, versuchen

wir es, zu sagen: ihr seyd doch nur Gebilde des Staubes, auch eure Seele wird mit dem thierischen Leibe vermodern — wir werden es nicht können, wir werden es fühlen, hier umweht uns Hauch der ewigen Welt, hier ist, was keine Zeit verschlingt, und was kein Grab bedeckt." Hat der Verfasser in der ersten Abtheilung das allgemeine Gefühl der menschlichen Würde geltend gemacht, so erhöhet und verklärt er solches in der zweiten: dem Beweise aus der Würde des Christen, durch die Anerkennung der göttlichen Gnade in Christo, welche zwar allen menschlichen Stolz niederschlägt, den Demüthigen aber durch das Bewußtseyn des mitgetheilten göttlichen Geistes nur desto herrlicher wieder aufrichtet. „Daß wir die Kinder unsers Gottes, die Begnadigten seines Sohnes, die Geheiligten seines Geistes sind, das bürgt noch lebendiger und überzeugender, als jeder andere Beweis, für die Unsterblichkeit unserer Seele." — „Die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung ist ein redender Beweis für die Fortdauer des menschlichen Geistes." Vielleicht wäre es zweckmäßig gewesen, noch mehr, als es geschehen ist, die durch Leiden und Tod zum Ziele führende Bestimmung des Christen zum geistigen, ewigen Reiche Gottes, den in Leiden und Tod sich bewährenden Unsterblichkeitsmuth des Nachfolgers Christi herauszuheben. Der Aufsatz: Ueber Unsterblichkeit und Wiedersehen nach den Vorstellungen des classischen Alterthums der Griechen und Römer von J. Adam Göz S. 265—288. ist als ein Beitrag zur Apologetik des Unsterblichkeitsglaubens zu betrachten. Er liefert besonders die von Plato im Phädon und von Cicero de senect., de amicit. gegebenen Beweise ausführlich. Indessen wäre zu wünschen gewesen, daß der Verfasser den Unsterblichkeitsglauben der Alten mehr in Verbindung mit ihrem ganzen sittlich-religiösen Leben dargestellt und in der tiefsten Quelle aufgefaßt hätte. — Eine zweckmäßige Zugabe

ist der Aufsatz von Dr. Engelhardt über Bestattungsgebräuche, welcher S. 45—56. mit dieser richtigen Bemerkung eingeleitet wird: „Die Gebräuche, in denen sich bei den verschiedenen Völkern die Theilnahme an ihren Verstorbenen bei der Bestattung derselben ausspricht, gehen theils von dem allgemeinen Gefühle der Liebe aus, das sich als Wehmuth und als Schmerz und als sehnsüchtiges Bestreben kund gibt, noch ein Zeichen, einen Schein, einen Schatten des geliebten Gegenstandes zu retten; theils bezeichnen sie die Stufe der Hoffnung, die jedem Volke seine Religion über die Dauer und die Verhältnisse der geschiedenen geliebten Wesen mittheilt." Schade, daß der Aufsatz sich nur auf die Bestattungsgebräuche der Römer (welche freilich unsern christlichen am nächsten liegen) und der neuern Juden bezieht.

Von den asketischen Beiträgen können wir nur auf die vorzüglichsten mit wenigen Bemerkungen hinweisen. Die schöne Betrachtung: Das Osterfest in seiner reichen Bedeutsamkeit S. 4—17. vom Herausgeber, fällt hie und da in den Ton der gewöhnlichen Kanzelberedtsamkeit, welche zu blenden, anstatt zu überzeugen sucht und der Selbstsucht schmeichelt, indem sie zu viel tröstet, zu viel verheißt und vorspiegelt. Folgende Stelle möge dieses Urtheil belegen. „Einem Jammerthale hat man das Leben verglichen, doch im Thale des Jammers schallen eben so oft die Dankgesänge der Geretteten; als ein Thal des Dunkels und der Finsterniß hat man es bezeichnet, aber erkenne über seinem Dunkel die Sterne der göttlichen Erbarmung; man hat es arm genannt, und siehe, es ist unermeßlich reich an den Wohlthaten des Unendlichen; leer und kümmerlich, und siehe, keiner vermag es, alle die Segnungen auszureden, welche der Ewige über uns ausgießet. Weit über unser Bitten und Verstehen thut er an uns allen; darum duldet, traget, hoffet auch im schwersten Leiden!" — Kann dieß nicht die an-

maßliche Erwartung nähren, es müsse auf jedes Leiden Freude und Herrlichkeit folgen? — Die Predigt am Osterfesttage von D'Autel, über Mark. 16, 1—8. S. 20—35. ist durchdacht, aber zu wenig biblisch und gemüthlich. Die Betrachtung von Dr. Seidel: Der Gedanke, ich muß scheiden von dieser Erde S. 124 bis 137. hat Ref. sehr angesprochen und wird Alle ansprechen durch den milden, herzlichen Ton, der darin herrscht. Sehr schön ist besonders der letzte Abschnitt: „Ich werde scheiden von meinen Geliebten." Ohne den Lesern den Genuß, den sie in diesem Stücke finden werden, stören zu wollen, sondern um dem würdigen Verfasser einen freundschaftlichen Wink zu geben, bemerken wir, daß wir die Ansicht und Würdigung des Höheren im menschlichen Leben etwas weniger begriffmäßig oder verständig und dafür ahnungsvoller und begeisterter gewünscht hätten. Die himmlische Liebe, mit der wir unsre Geliebten umfassen sollen, ist mehr in Gegensätzen und nach einzelnen Beziehungen, als in ihrer heiligen Mitte und Tiefe dargestellt. — Recht gemüthlich und wohlthuend sind auch die dankbaren Erinnerungen an meine entschlafenen Wohlthäter und Freunde, am Morgen des Osterfestes, von Dr. Gampert S. 138—143. Die Predigt am Charfreitage von C. F. Dietzsch S. 147—160. enthält zwar nicht die höchsten und wichtigsten Gedanken, welche der Tod Jesu den Christen darbietet, aber für den Zweck dieses Andachtsbuches sehr passende und fruchtbare: es sind die: „die Angehörigen unsers Herrn warnen uns, keine allzukühnen Hoffnungen auf die Unsrigen zu bauen; sie enthüllen uns die Gefühle, mit welchen die Liebe bei Sterbenden weilt; sie dienen uns zum Beweise, daß uns in solchen Augenblicken nichts mehr beruhigen könne, als die Liebe, die wir den Unsrigen im Leben erwiesen haben; auch erinnern sie uns, unsern Schmerz über den Tod geliebter Angehörigen dadurch zu

mildern, daß wir nicht bloß ihres Verlustes, sondern auch ihres Gewinnes eingedenk sind." — Trefflich ist der Aufsatz von Schottin: Unsere Liebe regt sich in und nach Trennungsstunden am mächtigsten. S. 165—174. Er ist nicht mit weinerlicher Empfindsamkeit, aber mit vieler Innigkeit und Wärme geschrieben. — Die Predigt am Himmelfahrtsfeste von Dietelmair, S. 190—207., behandelt einen sehr schönen und wahren Gedanken: „durch Jesu Abschied ist zwischen ihm und den Seinigen keine Entfernung, wohl aber eine innigere Nähe bewirkt worden," läßt aber für Ref. in der Ausführung Manches zu wünschen übrig. Von dem, „was zwischen ihn und sie sich drängte," ist Manches, wie z. B. die selbstsüchtige Liebe, mit der sie ihn umfassen, vergessen worden; und die „innigere Nähe" hätte können noch inniger und tiefer erfaßt und dargestellt werden. — Die Osterbetrachtung von Dr. Jacobi in Gotha S. 219—227. ist zwar keine vollständige Predigt, gehört aber zu den besten homiletischen Beiträgen. Der Inhalt ist so angegeben: „Betrachtend stehen wir still vor dem Grabe des Auferstandenen, und sehen es umstrahlt von hellem Morgenlichte; besucht von treuer Liebe; geöffnet von Gottes Allmacht; und umgeben von Gottes Engeln." Die Einheit des Gegenstandes ist also keine logische, sondern eine anschaulich-thatsächliche; aber der Gegenstand ist mit dichterischer, gemüthlicher, eindringender Kraft behandelt. — Die Predigt am Himmelfahrtsfeste von Dr. Scheibel S. 241—254. hat Ref. am wenigsten angesprochen, und zwar, um es in wenig Worten zu sagen, weil sich darin viel biblische Worte und Vorstellungen zusammengehäuft, und zu wenig ursprüngliche Gedanken und Gefühle finden. — Sehr passend sind die Erinnerungen an christliche Märtyrer: an Joh. Beck oder Pistorius, einen Märtyrer der Reformation in den Niederlanden, von A. W. Heckel, S. 175—190., und an

Phileas, einen ägyptischen Bischof, der in der mariminischen Verfolgung den Märtyrertod erlitt, von Dr. Engelhardt S. 255—263. Wir Protestanten vernachlässigen zu sehr das Gedächtniß solcher christlichen Helden, und es wäre zu wünschen, daß wir dasselbe auch im öffentlichen Gottesdienste feierten. — Ref. hat eine Predigt über Phil. 1, 21. geliefert, und benutzt diese Gelegenheit auf einige sinnstörende Druckfehler aufmerksam zu machen: S. 89. 1. Z. wie st. wir; S. 90. Z. 12. nahen st. wahren; S. 93. Z. 15. sehen st. sehnen.

Noch enthält dieses Andachtsbuch poetische Beiträge, unter denen das Gedicht: Moses Tod auf dem Nebo von Schottin, unstreitig den ersten Preis verdient, obgleich es nicht ohne Flecken ist. — Die äußere Ausstattung des Werkes könnte gefälliger seyn, zumal da es besonders in Frauenhände zu kommen bestimmt ist. — Möge es recht viele Leser finden und betrübten Herzen Trost und Beruhigung gewähren!

Dr. de Wette.

Im Jahrgang 1834. 4. Heft sind folgende Fehler zu berichtigen:

S. 998 Z. 6 st. Lautnitz l. Lautrup.
- 1000 - 25 st. Indessen wie l. Wie.
- 1012 - 14 st. Westengand l. Westengaard.
- 1020 - 35 st. Christian des Dritten l. Gustav des Dritten.

Anzeige-Blatt.

In Friedr. Perthes Verlag ist erschienen:

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3. Abth. (7. Band des Ganzen.) 2 Thlr. 12 gl.

— — dieselbe in wohlfeiler Ausgabe. 1 Thlr. 12 gl.

Ritter, Heinr., Geschichte der Philosophie. 4. Theil. 3 Thle. 8 gl.

Mit dem 4. Theile dieses hinlänglich bekannten Werkes ist die Geschichte der alten Philosophie geschlossen und demnach denen, welchen es um diesen Theil der Geschichte der Philosophie besonders zu thun ist, nun ein vollständiges Werk darüber vorgelegt.

Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren, von Dr. J. P. Mynster, Bischof von Seeland, Ordensbischof, königl. dänischem Confessionarius, Commandeur des Dannebrog-Ordens, Dannebrogsmann. Uebersetzt von Theodor Schorn. Erster Band 1 Rthlr. 12 gr.

Inhalt: 1. Religion, Christenthum. 2. Standpunkt der Betrachtung. 3. Bewußtseyn Gottes. 4. Gottes Offenbarung. 5. Vernunft und Offenbarung. 6. Gott, der Allgegenwärtige, der Allmächtige. 7. Der ewige, einige, wahre, unveränderliche Gott. 8. Der lebendige Gott, der Allwissende, Allweise. 9. Gott, der Allgütige, Vater der Barmherzigkeit. 10. Gott, heilig und gerecht. 11. Gott ist treu. 12. Die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge. 13. Der dreieinige Gott. 14. Die Erschaffung der Welt. 15. Die Erhaltung und die göttliche Regierung. 16. Die Vorsehung. 17. Der Mensch. Erste Betrachtung. 18. Der Mensch. Zweite Betrachtung. 19. Der Abfall von Gott. 20. Die Sünde. 21. Das Elend des Menschen. 22. Das Evangelium Christi. 23. Israels Erwartung Christi. 24. Christi Werke als Beweis seiner Sendung. 25. Christi Leben auf Erden. 26. Christi göttliche Natur. 27. Christi menschliche Natur. 28. Das Ansehen des Wortes Christi. 29. Christus, um unserer Sünde willen dahingegeben. Erste Betrachtung. 30. Fortsetzung. Zweite Betrachtung. 31. Fortsetzung. Dritte Betrachtung. 32. Christus, um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt.

Die apostolische Predigt ist zeitgemäß. Ein Wort an Alle, welche Christen seyn wollen, von J. W. Ebel. 9 gl.

Historisch-kritische Einleitung in die Petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte, von Dr. E. Th. Mayerhoff. 1 Thlr. 12 gl.

Geschichte Papst Innocens III. und seiner Zeitgenossen von Friedrich Hurter, 2ter Thl. 3 Thlr. 8 gr.

Erwin von Steinbach. Ein Roman von Theodor Melas, 3 Thle. 5 Thlr.

Dieses Werk nimmt einen eigenthümlichen Platz in unserer Literatur ein. Es bewegt sich in der Zeit des 13ten Jahrhunderts, zwischen Kaiser Friedrich II. und Rudolph von Habsburg, ist also geschichtlicher, insonderheit auch kunstgeschichtlicher Art; unterscheidet sich jedoch von andern historischen Romanen, deren wir in Originalen und Uebersetzungen, namentlich aus dem Englischen, in so großer Anzahl besitzen, gar sehr. Wenn diese die gegebenen Thatsachen und Charaktere der Geschichte festhalten, sie durch romantische Dichtung von innen her beleben, und auf diese Weise in historischer Form poetisch zu täuschen suchen, so verschmäht das vorliegende Werk mehr oder weniger die geschichtlichen Bedingungen, um den innersten Tiefsinn jener Zeit, insonderheit den religiösen, zur Anschauung zu bringen, vorzugsweise in Entwickelung des Kirchenbaues. Das Werk ist reich an mannigfaltigen Begebenheiten, Charakteren, Scenen, Schilderungen, Gesängen, es ist in einer blühenden Sprache geschrieben; doch bewegt sich Alles im Elemente des Religiösen, strebt nach religiöser Entwickelung, das Ganze wirkt zugleich wie ein Andachtsbuch — und dies eben ist es, was wir als Eigenthümlichkeit dieses Romans bezeichnen möchten. — Wir werden jetzt den Hauptgang des Werkes kürzlich angeben.

Erwin von Steinbach aus Straßburg (derselbe, welcher als Erbauer des dortigen Münsters bekannt ist) hat seit früher Jugend den dunkeln Drang zur Grundanschauung einer neuen Art des Kirchenbaues mit sich umhergetragen, ohne ihn in der Heimath, bei seinem Vater, der eben Baumeister am alten Münster ist, befriedigen zu können. Auch ist er schon in Italien gewesen, mit Kenntnissen bereichert zurückgekehrt, aber ohne Anklang für sein innerstes Streben gefunden zu haben. Endlich dämmert es in seiner Seele auf, im hohen Norden, bei den scandinavischen Völkerstämmen werde er den Ernst und die Freiheit finden, welche Hauptbedingungen des Gelingens sind. Er beginnt die Wanderung, zuerst den Rhein hinunter gegen Köln, wo er den Jugendfreund seines Vaters, den Meister Dietrich, Erbauer des Kölner Domes, besucht, an seinen tiefsinnigen Gesprächen über Kirchenbaukunst Theil nimmt und in ein stilles schönes Verhältniß zu dessen Tochter Hildegard tritt. Es gesellen sich zu ihm zwei Künstler seines Alters, ein Geschicht- und Bildnißmaler Hubert, wie ein Landschaftsmaler Kaspar, und die Freunde gehn über Holland, wo sie ein noch bunteres, frischeres Volksleben, als das im ehrwürdigen Köln, kennen lernen, zu Schiffe nach einem dänischen Hafen, von wo sie, nach kurzem Aufenthalte, über den Sund nach dem Stifte Lund, dem Sitze des Erzbischoffs Serenius gelangen. Hier nun beginnt die Lösung von Erwins Lebensaufgabe. In die mannigfaltigsten Beziehungen zu den bedeutendsten Personen Scandinaviens tretend, selbst bis zur Herrscherfamilie hinauf, wird ihm fast überall Vertrauen zu Theil, und er bekommt die bedeutendsten Bauaufträge. Die Liebe zu einem echt nordischen Mädchen, der Prinzessin Freya, Tochter des Reichsverwesers, regt sein ganzes Leben in seinen tiefsten Quellen auf, und der daraus entspringende sittlich religiöse Kampf wie das äußere Unglück machen seinen Geist empfänglich der erhabensten Anschauung wie der fruchtbarsten Erfindung in seiner Kunst. Auf einer Winterreise in den höhern Norden sieht er Gebirgshöhen mit Abgründen, Felsenwände mit Waldstrecken, Riffe mit Baumgruppen verbunden durch Schnee- und Eisgebilde, von den einfachsten Massen zu den schlanksten Trägern, den kühnsten Bogen und den zartesten Gestalten — ein Grab in seinem tiefsten Schweigen, aus dem ein freies geistiges Leben sich erhebt. Hier geht ihm in voller Klarheit die Bedeutung des

Kirchenbaues auf: aus ernstem Grabesgrunde zu Himmelsfreiheit empor! — Und wahrlich! dem Naturernste des Norden mag nur der Ernst der Religion verglichen werden; — wo aber beide in einer Künstlerbrust einander befruchtend durchdringen, muß ein Werk entstehen, was das gottsuchende Menschenherz auf immer befriedigt! — Dies ist der gelungenste Theil des vorliegenden Buches, und Referent kennt kein anders, wo der echte Geist des Norden im Lichte der Religion so unverhüllt sich offenbart. —

An der menschlichen wie künstlerischen Entwickelung Erwins nehmen denn auch die beiden Freunde Theil, und wie über Kirchenbau, so auch über andre Theile der bildenden Kunst, insonderheit über Landschaftmalerei, werden die bedeutendsten Gedanken ausgesprochen. — Doch wir fürchten, auf diese Weise die Grenzen einer Anzeige und Einladung zur Lectüre des Buches zu überschreiten, und fügen nur noch hinzu, daß die drei Freunde aus dem Norden über Lübeck in die Heimath zurückkehren. Erwin vermählt sich in Köln mit Hildegard und zieht mit ihr und dem alten Dietrich nach Straßburg zu seinen Eltern, wo sie zusammen ein Familienleben führen, in dessen Schooße die Baurisse entstehen, nach denen späterhin Erwin den neuen Münster seiner Vaterstadt aufführt.

Ueber religiöse Erziehung von Theod. Schwarz, Dr. der Theologie u. Philosophie und Pastor zu Wiek auf der Insel Rügen. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1834. Preis 18 ggl.

Eine dem Umfang nach kleine, dem Inhalt nach aber sehr reiche und köstliche Gabe bietet uns der gelehrte und würdige Herr Verfasser in obiger Schrift dar. Sie ist hervorgegangen aus einer sehr sorgfältigen Beobachtung der mannichfachen Erscheinungen auf dem Gebiete der Erziehung in den letzt verflossenen Decennien und in der Gegenwart, aus einer klaren, höchst lichtvollen Anschauung dessen, was zur wahren, gedeihlichen Erziehung gehört, und aus einem, von Liebe zum Erlöser erwärmten Herzen, dem Glaube und Erziehung zum Glauben das Eine Nothwendige ist, was unsere Jugend bedarf und was Eltern und Erzieher ihren Kindern und der ihnen anbefohlnen Jugend schuldig sind, und ihnen daher sollen angedeihen lassen. Nach Vorbemerkungen über Erziehung im Allgemeinen wird zunächst die Hauptfrage beantwortet: Was ist die religiöse Erziehung? Und dann entwickelt der Herr Verf. die Gegensätze der religiösen Erziehung mit der weltlichen, moralischen, ästhetischen, dogmatischen und humanistischen Zeitbildung. Scharf charakterisirend und die innerste Eigenthümlichkeit jeder dieser Erziehungsweisen erfassend, wird das verkehrte, ungenügende, oberflächliche und dem Zwecke wahrer Erziehung nicht entsprechende Verfahren der falschen Bildungsmethoden dargelegt, ernst und kräftig gerügt, in seinen traurigen Folgen geschildert. Die Mitte der religiösen Erziehung wird aus der Tiefe des Evangeliums und seiner Lehren hingestellt, dann ihr Umfang und ihre Gestalt nachgewiesen. Nun wendet sich die Betrachtung auf das Einzelne, und es werden die Fragen beantwortet: Wie soll man die zehn Gebote lehren? Was sind in der religiösen Erziehung die Sacramente? Hier finden sich unvergleichliche Winke für Lehrer des Evangeliums und andeutende Entwickelungen, die von dem höchsten wissenschaftlichen und praktischen Interesse sind. Aus dem rein religiösen Gebiete geht dann die Betrachtung auf Erwägung des Verhältnisses anderer Objecte der Erziehung zur religiösen Erziehung über, und beantwortet die zwei

Fragen: Was ist in der religiösen Erziehung die Geschichte? Wie soll die Naturwissenschaft gelehrt werden? Im Schlußwort erinnert der Herr Verfasser nochmals an die höchste Aufgabe der Erziehung, daß sie zur Gemeinschaft mit Gott durch den Erlöser Christus hinführen soll, welches zugleich Prüfstein aller Erziehung ist, ob sie die wahre oder eine falsche sey. Wir schließen diese Anzeige mit innigem Dank gegen den theuern Verfasser, und wünschen seiner Arbeit die Verbreitung und Beherzigung, welche sie verdient; dann wird sie, was sie im reichen Maße vermag, großen Segen stiften.

Bereits im October v. J. erschienen:

Hase, Dr. Carl, theologische Streitschriften, als Beilage zu dessen Hutterus redivivus und Leben Jesu. 8. broschirt. Preis 12 gl.

Leipzig im Jan. 1835.

Breitkopf und Härtel.

Bei Goedsche in Meissen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Uhlig, F. L., neue Predigtentwürfe

über verschiedene Texte des alten und neuen Testaments, in analytisch-synthetischer Form. 1 Bdch. 8. 18 gr.

Der Beifall und die Anerkennung, welche die frühern Predigtentwürfe des Verfassers erhielten, veranlaßt denselben, hier eine neue Folge in 3 Bändchen erscheinen zu lassen. Es ist nicht die Absicht desselben, die Trägheit durch diese Predigtentwürfe zu begünstigen, wohl aber in jedem Denkenden die Ueberzeugung zu begründen, daß die analytisch-synthetische Predigtweise immer die beste und fruchtbarste bleibe und den Texten ihre wohlverdiente Ehre versichere. Dieses 1ste Bdch. enthält 61 ausführlichere Predigtentwürfe.

Bei C. A. Jenni, Sohn, in Bern, ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Ueber

das Evangelium der Aegyptier,

ein historisch-kritischer Versuch

von

Dr. Matth. Schneckenburger,

Professor der Theologie an der Universität Bern.

8. brosch. 40 kr. oder 9 ggl.



